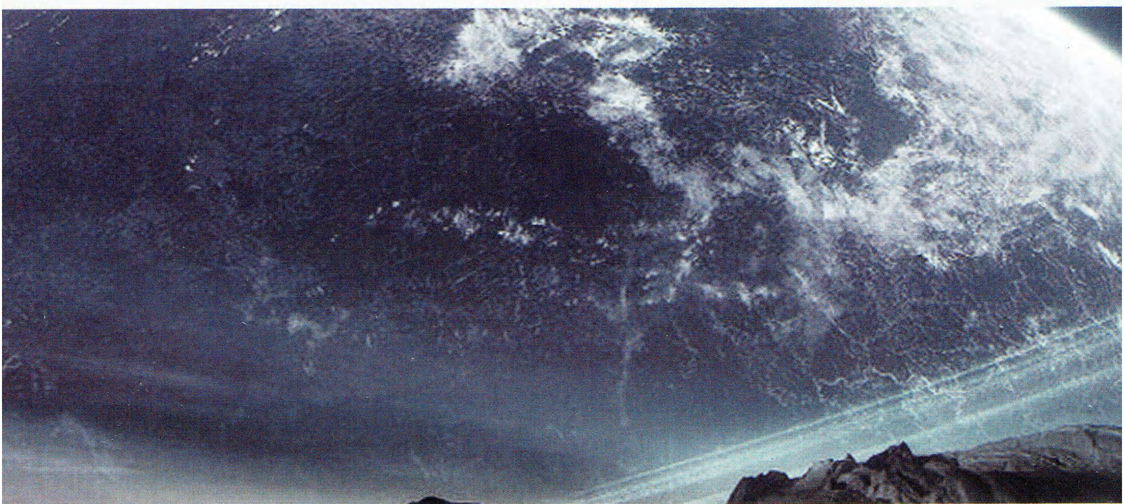
تكوين
TAKWEEN
للدراسات والأبحاث

الرؤية الكونية الداروينية

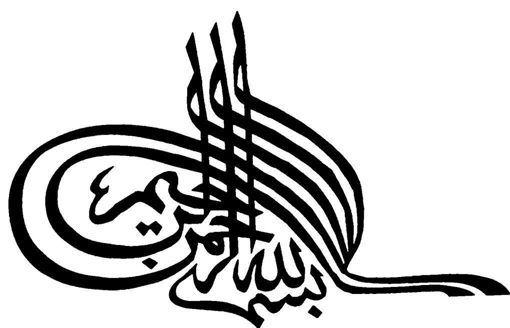
المحددات والانعكاسات



د. عفاف بنت محمد الهدلق

الرؤية الكونية الداروينية

المحددات والانعكاسات


بسم الله الرحمن الرحيم

الرؤية الكونية الداروينية

المحددات والانعكاسات

د. عفاف بنت محمد الهدلق

الرؤية الكونية الداروينية

د. عفاف بنت محمد الهدلق

الطبعة الأولىٰ

١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

قائمة المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

إلى والدي

الذي رحل قبل آوان الحصاد..

رفع الله ذكرك في الآخرين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين ﷺ؛
وبعد:

فلقد تشكّلت في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي رؤية كونية داروينية صبغت الفكر الغربي بصبغتها النشوئية، وأعادت صياغته طبقًا لأفقها المعرفي المستند لنظرية التطور البيولوجي التي تقرر تطور الأحياء التي نشأت من أسلاف مشتركة من خلال آليات الانتخاب الطبيعي، والتي حظيت بسطوة معرفية بالغة في الدوائر العلمية الغربية منذ أن سكها داروين وإلى يومنا هذا، حتى وصفها أحد المؤرخين بأنها «أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المئة الأخيرة»(١)

اكتسحت الرؤية الداروينية مختلف ميادين المعرفة محدثة آثارًا معرفية كَبيرةً، وعُمِّمت لتشمل جميع مراتب الوجود من المادة إلى الفكر، وانبثقت منها تصورات ميتافيزيقية ضارعت الأديان في مركزيتها وشمولها، وليس هذا بخفي على كل مطلع، إلا أن مكمن مركزية هذه الرؤية في الوجدان الأوروبي هو في تقديمها القالب العلمي لبعض وجهات النظر الفلسفية حول الخلق، إذ إن تفسيرها التطوري لنشأة الحياة لم يكن سبقًا حصريًا لداروين، كما أن إرجاع الأحياء إلى سلفٍ مشترك كان معروفًا في الفلسفة القديمة، لكن الوسط العلمي الذي برز منه داروين، والأدلة المادية التي ساقها لإثبات نظريته،

(١) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mindı A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.461.

أكسبها زخمًا جعلها مادةً ثريةً للنقاش وتباين الآراء إلى يومنا هذا.

أيضًا، يتجلى ثقلها المعاصر في إحداث تغييرات جذرية في الوعي الجمعي الأوربي حول نظرته إلى الله ـ سبحانه ـ ووجوده، والأديان وجدواها، والكون وغائيته، والحياة وماديتها، والطبيعة ونظامها، والأخلاق وسماويتها، بل وحتى الإنسان وإنسانيته التي لم تعد موضع تقدير يذكر في ظل تلك الرؤية.

ومع تزايد التماس الثقافي والتثاقف الحتمي بين الشرق والغرب عبر وسائل الاتصال الحديثة تضخمت الرؤية الكونية الداروينية لتتمدد خارج موطنها الغربي فتتفشى في المجتمعات الإسلامية والعربية، ويسارع بعض المفكرين لاحتضانها والتبشير بها، ويتولى بعض الإسلاميين محاولة تخليتها من لادينتها ودمجها في الرؤية الإسلامية عبر ما يعرف بقالب «التطور الموجه» أو «التطور الإلهي» في إعادة لإشكالات تلك الرؤية في مناخها الغربي الأول، مما يشعر بقصور ظاهر في الدراسات التحليلية الناقدة التي تعزز الوعي بتلكم الرؤية وترصد انعكاساتها على موطنها الأساس.

إن هذه الدراسة لا تعنى بتفاصيل النظرية التطورية وجزئياتها وإبداء وجهات النظر حيالها مما تكثر حوله التآليف ـ وإن جرى الحديث عن بعضها تبعًا ـ ولكنها تعنى بالرؤية الشمولية المستخلصة من النظرية التطورية، وتبغي درس انعكاساتها على كافة مناحي الفكر الغربي، إلتي مازالت تفرض حضورها القوي على المجامع العلمية والمحاضن الاجتماعية إلى يومنا هذا بشكل لا تخطئه عين المتابع لدوائر الجدل هناك.

ورغم جوهرية الموضوع وتماسه المباشر بواقعنا، فإن الدراسات الفكرية حياله ـ وهذه الدراسة ليست استثناء ـ مازالت تقصر في تعاطيها عن استيعاب شموليته وتحليل تأثيراته البالغة على موطنه الفكري الأول الذي مافتئ يلقي بظلاله على مجتمعاتنا العربية والإسلامية، إلا أن مقصدي الأساس منها: لفت النظر إلى عميق تجذر تلك الرؤية في التصورات الغربية وطرف من انعكاساتها عليها دون استهداف استغراق كافة تلك الانعكاسات التي تستلزم جهودًا

جماعية وتفتقر إلى دراسات موسوعية لضخامة تأثيراتها وكبير تحدياتها.

تروم هذه الدراسة بناء هيكلة توصيفية دقيقة للرؤية الكونية الداروينية محاولةً استيضاح معالمها ودوالها الأساسية واستكناه مضامينها المنطوية خلف تلك المعالم، بغية رسم تصور واضح لامتداد انعكاساتها الثقافية على الفكر الغربي بكافة فروعه المعرفية، وإشعار المطلعين باتساع تأثيراتها على الفكر الفلسفي المزامن لنشأة النظرية واللاحق له، ومن ثمّ: تحاول هذه الدارسة تتبّع الانعكاسات الثقافية لها على فلسفة العلوم الطبيعية والحقول المعرفية الإنسانية النفسية والاجتماعية والانثربولوجية واللغوية، وكانت غايتي من ذلك إيجاد أرضية معرفية صالحة لاستيعاب انعكاساتها على الحقول الدينية وتحليل صداماتها مع الفكر الديني الغربي، ومن ثمّ: استجلاء إسهاماتها في صياغة فلسفة الأخلاق التطورية وأثرها على التأسيس المعاصر للفكر الأخلاقي الحديث.

غير أني لا أزعم أني وفيت بوعدي على أتمه، ففي ظل تشعب الموضوع وسعته فيما لا يمكن الإحاطة به بجهد فردي: اضطررت لكثير من الاقتصار والاختصار، ولكثير من التركيز في عرض المعلومات والمرادات، ولكثير من تحاشي المعلوم بغية الوصول إلى ماسواه.

وفي ظل حداثة الدرس التطوري والتسارع المعلوماتي والجدة المتلاحقة لتفاصيل الموضوع وبعض الاضطراب في العلائق بين مفاهيمه ومصطلحاته: اضطررت للتعديل المتكرر على بعض الجزئيات حسب ماستقر الأمر عليه فيما نما إليه علمي.

إن رجائي الخاص أن ينظر القارئ إلى طبيعة هذه الدراسة القاضية بكونها نموذج معرفي مسلط على عدة مجالات، فمن الممكن والحال هذه أن يتجاوز بعض تلك المجالات إلى ما بعدها، ولربما كان من أكبر عيوب هذه الدراسة أن الجدة الفعلية = الجذرية فيها كامنة في نصفها الأخير لا الأول، غير أن هذه الترتيب من شأنه ـ كما ذكرت سابقًا ـ الإفضاء إلى رؤية أكثر دقة للامتدادات الداروينية على الحقول الدينية والأخلاقية محط عناية هذه

الدراسة، والله أسأل أن يجعل فيها النفع والسداد وأن يجزي كل من أعانني وسددني واقترح علي إضافة، أو إزاحة أو تصويبًا كل خيرٍ ورفعة في الدارين، والله المستعان، ومنه ـ وحده ـ الحول والطول والفضل العظيم.

عفاف الهدلق

الرياض

١٣/ ١/ ١٤٤٤هـ

amalhadlag@gmail.com

* «إن الأفكار التي تنطوي عليها الداروينية أكثر من أن تدون، فقد نفذت الآراء الارتقائية إلى عقولنا نفوذاً عظيماً كما ولجت كل ميدان من ميادين حياتنا الفكرية»[١].
* «يبدو واضحاً أن المعنى التاريخي الذي يمكننا تسميته بالشعور بالتطور والتغيير المستمر، يتغلغل الآن في كل مجال فكري تقريباً»[٢].

---

(١) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.134.

(٢) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p.339.

مدخل مفاهيمي

ـ أولاً: دلالات مفهوم الرؤية الكونية الداروينية:

الرؤية الكونية، أو رؤية العالم، أو النظرة إلى العالم، ترجمات متعددة لمفهوم واحد منقول عن اللغة الألمانية Weltanschauung يشير إلى النظرة الشمولية للوجود والإنسان والحياة المنسجمة في إطار اعتقادي ذي طابع تفسيري حاكم على تمثلات الوعي الفردية[(١)]، فهي إذن قالب وصفي تحليلي للكون والحياة على أساس كل من «ما هو» و«ما يجب أن يكون عليه» فكل منظومة فلسفية أو دينية تمثل رؤية كونية مستقلة[(٢)].

يشرح فيلسوف الحضارة الألماني ألبرت أشفيتسر هذه الدلالات حول النظرة إلى العالم ناحياً بها منحى اجتماعياً، إذ يرى أنها «مضمون أفكار المجتمع والأفراد الذين يؤلفونه: أفكارهم عن الطبيعة، وعن موضوع العالم الذي يعيشون فيه، وعن مكانة الإنسانية والأفراد ومصيرها» إنها في رأيه إجابة عن سؤالات الهوية وعلاقتها بالعالم، والفاعلية وعلاقتها بالمجتمع، والمسؤولية وعلاقتها بالكون: «ما معنى المجتمع الذي أعيش فيه؟ وما معنى ذاتي أنا نفسي في هذا العالم؟ وماذا نريد أن نفعل في العالم؟ وماذا نؤمل أن

---

(١) Stace, W. T. (1953). Religion and the modern mind. Macmillan. p.32.

And: Goldmann, L. (1964). The hidden God: A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge. p.20.

(٢) Koltko-Rivera, M. E. (2004). The psychology of worldviews. Review of general psychology, 8(1),. p.4-5.

نحصل عليه منه؟ وما هو واجبنا تجاهه؟»[١]

ونظراً لمركزية هذا المفهوم في هذا العمل التحليلي، وحتى تتجلى تلك المعاني السالفة نعرض لطرفٍ من بواكير نشأة هذا المفهوم وحيثيات ظهوره، وموارد استعماله عند أربابه، إذ يعود تتبعنا لأصوله إلى الفلسفة الألمانية وبالتحديد إلى كانط حيث أصوله المثالية[٢] وإلى هيغل بفكرته الكلية[٣]، ومن بعدهما برزت عناية فيلهم ديلتاي ومدرسته به[٤]؛ حيث يعد أول من أبرز قدرته التفسيرية حينما قرر أن «اللجوء إلى مفهوم النظرة إلى العالم من شأنه وحده أن يسمح بتقصي الإنسان للواقع» و«تفسير التاريخ والمجتمع من حيث أنهما خطابان يحاول الباحث أن يجعلهما شفافين» وأنه «باستعمال هذا المفهوم سنتمكن من الكشف عن القواعد التي تخضع لها الإنتاجات البشرية واستظهار معناها الذي لابد وأن يكون متخفياً» فـ«مفهوم النظرة إلى العالم يكشف عن وحدات داخل مجموعة ومن ثمة فهو يثبت وحدتها وتميزها»[٥]، ومع أن إسهامات دلتاي كشفت عمق هذا المفهوم تحليلياً، إلا أنه ـ كمن سبقه ـ تعامل معه كمعطى تجريبي ولم يوفق في إحراز تقدم تطبيقي في معالجاته النقدية التي اتسمت بالغموض وعدم الدقة كما يقرر لوسيان غولدمان[٦]

ربما لم يتموضع البعد الإجرائي في دلالة مفهوم الرؤية الكونية أو النظرة إلى العالم إلا بعد دخول هذا المصطلح في المجال التداولي الماركسي كأداة

---

(١) Schweitzer, A. (1950). The philosophy of civilization (Vol. 12). Macmillan Company. p.49-50.

(٢) انظر: مفهوم النظرة إلى العالم وقيمته في نظرية الأدب، هندليس، ترجمة عبد السلام بنعالي، بحث مطبوع ضمن أبحاث كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي للوسيان غولدمان ص١١٥.

(٣) وقد نقل د.سمير أبو زيد طرفا من الاقتباسات التي أشير فيها إلى المفهوم من قبل الفيلسوفين المذكورين، انظر: العلم والنظرة العربية إلى العالم، سمير أبو زيد مرجع سابق ص٨١ ـ ٨٢.

(٤) Goldmann, L. (1964). The hidden God: A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge. p.14.

(٥) مفهوم النظرة إلى العالم وقيمته في نظرية الأدب، هندلس، مرجع سابق ص١١٣.

(٦) Goldmann, L. (1964). The hidden God: A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge. p.14.

تحليلية عند جورج لوكاتش[١] ارتبطت في كثير من الأحايين بالتفسيرات الطبقية[٢][٣]، ثم طور لوسيان غولدمان تلك الأداة وفق منظوره الجدلي القاضي بكون الأعمال الفردية تبقى مجردة وسطحية طالما أنها لم تجسّد عبر إدماجها في مجموعة اجتماعية تسمح بتجاوز الظاهرة الجزئية المجردة لتبلغ عمقها التفسيري[٤] - بما يتفق مع آراء البرت أشفيتسر آنفة الذكر[٥] -. وتجلى ذلك البعد الإجرائي أيضا في دراسات كارل مانهايم حول الإيديولوجيا التي فسر معناها العام بالرؤية الكونية[٦]، وفي توظيف ماكس فيبر لنموذجه الذهني/ المثالي المتداخل في استعمالاته مع الرؤية الكونية[٧] وتزامناً مع هذه الجهود استفاض هذا المفهوم في الدراسات الانثربولوجية والأدبية وما بعد الكولونيالية وغالبية الفروع المعرفية الغربية[٨].

يشدد غولدمان على أداتيَّة مفهوم الرؤية كشرط لعلمية دراسات تاريخ الفكر والفلسفة، ويمنحه فاعلية موضوعية تسمح بمراقبته من جهة، وبتسليطه على الأعمال الفكرية والأدبية للتمييز بين الأساسي والعرضي منها من جهة أخرى، بغية استخلاص البنية الدلالية المنسجمة لتلك الأعمال في صورة واقعية محسوسة مجافية للتصورات النظرية الميتافيزيقية الصرفة بما يشابه توصيف علماء الاجتماع لما اصطلحوا على وصفه بـ«الوعي الجمعي» المتشكل

---

(١) ibid:. p.14.

(٢) معبراً عنه بتعبيرات مختلفة، كالمفهوم الجدلي للكلية، وإدراك الكلية الجدلي، وعلاقة الأجزاء الجدلية بالكل.

(٣) Lukács, G. (1972). History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics. mit Press.. p.12-20, 104, 142-143.

(٤) Goldmann, L. (1964). The hidden God: A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge. p.12.

(٥) كان البرت أشفيتسر - وهو خال نيتشه بالمناسبة - فيلسوفاً محافظاً نظر إلى الأخلاق بوصفها البعد الجوهري للحضارة خلافاً لابن أخته نيتشه.

(٦) Mannheim, K. (1923). Ideology And Utopia. Broadway House. p.78.

(٧) Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization.The Free Press.. p.111.
And: Weber, M. (1949). The Methodology of the Social Sciences. Glencoe, Ill., Free Press.. p.92-96, 140.

(٨) Koltko-Rivera, M. E. (2004). The psychology of worldviews. Review of general psychology, 8(1), 3-9.

عبر الظواهر الاجتماعية المعاشة[١]، وهنا نلحظ محاولة لخلق انبتات بين المنهجية الرؤيوية الغربية المتسمة بتسام معياري وفاعلية مطلقة وبين تطبيقها على الرؤى الكونية المدروسة ـ غير الغربية غالباً ـ التي لا تحظى بتلك الامتيازات المعرفية، كما أن المقاربة الأداتية السالفة لمفهوم الرؤية الكونية مقاربة وضعية مصطبغة هي ذاتها بالرؤية الكونية الغربية ككافة المنتجات والأدوات الغربية الأخرى، ومن إشكالاتها الظاهرة تسلل مصطلحات وضعية حاكمة إليها، كمركزية الإنسان، وإلهية المجتمع وأبويته المعرفية، وعزل الأنساق الدينية عن السلطة المعيارية، ونسبوية الحقيقة، والربط بين الميتافيزيقيا والخرافة، وغير ذلك من الإشكالات التي تستلزم تأصيلاً منهجياً دقيقاً لمثل تلك المقاربات المستوردة وفق المعطيات الشرعية، فإن شق ذلك على آخذيها فلا أقل من استعمال حصيف وتوظيف حذر.

إشكالية تداخل المفاهيم:

مما يبرز على السطح في حقلنا الدلالي المدروس، العلاقة الإشكالية بين مفهوم الرؤية الكونية وبعض المفاهيم المرتبطة به كمفهوم (الإيديولوجيا) عند كارل مانهايم والمنتمين إلى مدرسته، والنموذج الذهني عند ماكس فيبر والمسيري، والنموذج الإرشادي عند توماس كون، والسردية الكبرى عند ليوتار، وهذا التداخل يحيلنا في كثير من الأحيان إلى افتراض أنماط علائقية اعتباطية يخلص إليها الناظر نتيجة بحثه المرحلي الذي لا يعدو كونه تصوراً أولياً، أو يعمد إلى آفاق تحليلية سابقة فيصوغ رؤاه انطلاقاً منها ووصولاً إليها فلا يعدو كونه ناقلاً، فالمحاققة الفعلية بين هذه المفاهيم وصياغة أنماط علائقية محررة ودقيقة وفق معطيات معيارية يستلزم استفراغ الوسع في دراسة كل منها دراسة تحليلية لكافة عناصرها المعرفية وتقييمها تقييما دقيقاً، وهذا مالا تسمح به حدود هذه الدراسة، فلا مناص من المزاوجة بين الأسلوبين

---

(١) Goldmann, L. (1964). The hidden God: A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge. p.14-20.

الآنفين في تعاطينا لمثل تلك القضايا المعرفية الواقعة على هوامش موضوعنا.

يبدو أن **مفهوم النموذج الأداتي** بكافة أنواعه ـ كما عند فيبر وكون والمسيري ـ يقترب كثيرا من أداتية الرؤية الكونية لدرجة عدم التمييز بينهما عند بعض الباحثين، ومرد ذلك أن فكرة النموذج تفترض نسقاً معرفياً ذهنياً يركّبه الباحث ليتمكن به من دراسة الظاهرة المرادة، فالنموذج الذهني عند فيبر عبارة عن تشييد عقلي خالص من المفاهيم المجردة المتشكلة من خلال سمات أو وجهات نظر يمكن ملاحظتها في الواقع ومن ثم يمكّن من دراسة الظاهرة الاجتماعية بصورة دقيقة، فهو أداة أو وسيلة لتحليل الأحداث والمواقف التاريخية الملموسة يهدف فيبر من خلاله إلى الحصول على علاقات سببية بين عناصر النموذج الذهني(١)، أي إلى توصيف دقيق للظاهرة الاجتماعية. وقد استلهم عبد الوهاب المسيري هذا النموذج(٢) موظفاً إياه في عدة صور ـ إدراكي وتفسيري. . إلخ ـ وحدده بكونه «بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان ـ بشكل واع أو غير واع ـ من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق الموضوعية، فهو يستبعد بعضها بحسبانها غير دالة ـ من وجهة نظره ـ ويستبقي البعض الآخر. ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً، ويجرد منها نمطاً عاماً»(٣)

أما توماس كون، فالنموذج الإرشادي لديه يشير إلى «الإنجازات العلمية المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين»(٤)، فالنماذج لديه تتضمن: القانون والنظرية والتطبيقات والأدوات، وهي بذلك تشير إلى وجود وجهة نظر متسقة

---

(١) Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization.The Free Press.. p.111.
Weber, M. (1949). The Methodology of the Social Sciences. Glencoe, Ill., Free Press.. p.92-96, 140.

(٢) يذكر المسيري أنه اقتبس فكرة النموذج من ماكس فيبر وآخرين، انظر: رحلتي الفكرية، عبد الوهاب المسيري، ص٢٧٣، إلا أن فيبر يشدد على تجريد النماذج من الأبعاد القيمية باعتبارها وصفية محضة، أما نماذج المسيري فمعيارية من الطراز الرفيع.

(٣) المرجع السابق ص٢٧٤.

(٤) Kuhn, T. (1962). The structure of scientific revolutions. Princeton University Press.p.viii

وموحدة، أي أنها نوع من الرؤية الكونية الأداتية المحددة للطريقة التي يرى بها ممارس العلم العالم ويمارس من خلالها مهنته[1]

باستعراض ما ذُكر نلحظ التقارب الكبير بين مفهومي النموذج الأداتي ـ بأنواعه المختلفة ـ والرؤية الكونية، حيث أن كليهما مُصاغ ذهني ليكون أداة تحليلية تجمع شتات المعلومات المتناثرة في الواقع ـ والتي قد لا يظهر بينها ترابط في بادئ الأمر ـ وتمثلها في بناء تفسيري مصمم بقدر من الاستيعاب لاتساع الظاهرة المدروسة، إلا أن النموذج ـ فيما يظهر لي ـ أخص من الرؤية الكونية وأكثر مرونة، حيث صلاحيته لدراسة الظواهر المحدودة والجزئية، بخلاف الرؤية الكونية التي تنزع إلى الشمول في تعاطيها للتصورات الكلية للوجود والحياة والإنسان.

ومن المفاهيم التي تفرض نفسها في هذا الصدد مفهوم «**السرديات الكبرى**» أو «الحكايات الكبرى» لجان فرنسوا ليوتار والذي يشير إلى مفهوم سلبي للإيديولوجيات التي تفسر العالم تفسيرا شموليا، وتتمركز حول افتراضاتها المسبقة؛ ولا تسمح بالتعددية والاختلاف حتى مع تنوع السياقات الاجتماعية والثقافية، إذ تصر على أنها تحمل في داخلها تصورات شمولية للمجتمع والثقافة والتاريخ والكون، وهذه السرديات الكبرى ذات طبيعة سلطوية اقصائية تمارس التهميش ضد كل أنواع الخطابات الأخرى الممكنة[2]، وهي بهذا المنظور نظرة كونية إلى العالم تحاول احتكار الحقيقة، وبالتالي ـ تبعاً لوجهة نظره التفكيكية ـ يجب تجاوزها ومصادمتها بنوع مرن من السرديات المضادة، وهي تقترب بذلك لديه من مفهوم الإيديولوجيا، إضافة إلى أنها تقنع بتوظيفها التوصيفي دون أن تحمل بعداً أداتياً وهذا ما يبعدها عن حقلنا الدلالي.

---

(١) ibid:. p.11-12.

(٢) Lyotard, J. F. (1979). The postmodern condition: A report on knowledge (Vol. 10). U of Minnesota Press.. p.14-66.
And: Rivkin, J., & Ryan, M. (2004). Introduction: Introductory Deconstruction. Literary Theory. An Anthology. Second edition. Malden, MA: Blackwell Publishing, 257-261.

وأختم معالجتي للتداخل المفهومي **بمفهوم الإيديولوجيا** الذي يطرحه بعض الباحثين كمرادف لمفهوم الرؤية الكونية[١]، وذلك في معناه الكلي/ العام الذي يميزه كارل مانهايم عن التصور الجزئي النشط في المجال التداولي الماركسي، والذي يستعمل الأيديولوجيا كقناع تمويهي للمصالح الفئوية، فمفهوم الإيديولوجيا الكلي لديه يعبر عن تصور شامل من الإدراكات المترابطة يفترض تطابقاً بين وضع اجتماعي معين ومنظور معين، ويستعمل كأداة تحليلية دون إشارة للدوافع السيكولوجية للجماعة المدروسة[٢]، فهو محاولة لبناء نظرة كلية تستعمل بوصفها تحليلاً شكلانياً للظاهرة، فكارل مانهايم يرمي بمحاولته التنظيرية للأيديولوجيا الكلية بناء نظرة موضوعية تجريدية للظواهر الاجتماعية متسمة بقدر من النسبية التاريخية، وقد صاغ مفهومه السالف على ضوء مقولات ماركس حول العلاقة بين الظواهر الاجتماعية وقوى الإنتاج[٣]

لكن تلح علينا في هذا الصدد أسئلة مشروعة حول فاعلية تقريرات كارل مانهايم السالفة لمفهوم الإيديولوجيا الكلي الذي طابق بينه وبين مفهمة الرؤية الكونية ـ على وجه الخصوص في حقله الذي تزعم إنشاءه «علم اجتماعيات المعرفة» ـ إذ يظهر أن تنظيراته السالفة لم تقو على معاكسة تيار التصور الجزئي للأيديولوجيا ـ كما يصنفه ـ المتجذر في دراسات سابقيه ولاحقيه في شتى فروع المعرفة، لاسيما أن أي ناظر في السياقات النقدية لا ينفك عن رصد التصور الجزئي «السلبي» للإيديولوجيا تصوراً أولياً لها، وأن توظيف الإيديولوجيا كنظرة كونية لم يشع كقسيمه الجزئي كما يقرر النقاد، مما دفع أحد الباحثين[٤] إلى تمثيل العلاقة بين مفهومي الرؤية الكونية والإيديولوجيا

---

(١) انظر: مفهوم النظرة إلى العالم وقيمته في نظرية الأدب، هندلس، مرجع سابق ص١١٥.

(٢) Mannheim, K. (1923). Ideology And Utopia. Broadway House. p.78.

(٣) Mannheim, K. (1923). Ideology And Utopia. Broadway House. p.81-92.

(٤) وهو هندليس في ورقته ضمن كتاب: مفهوم النظرة إلى العالم وقيمته في نظرية الأدب، مرجع سابق ص١١٥.

بالتقابل الجدلي؛ فالإيديولوجيا تعبير عن المصالح المعينة لمجموعة ما، والرؤية الكونية تعبير وظيفي عن المكانة التي تحتلها جماعة داخل جماعة أوسع منها، ومنبع الإشكال والتداخل في هذه المصطلحات فقر الموسوعات والقواميس المختصة في التنظير المفهومي لها[١].

مفهمة الرؤية الكونية الداروينية:

نصل بعد التحديد السابق إلى أن الرؤية الكونية الداروينية هي النظرة الشمولية للوجود والإنسان والحياة المنسجمة في إطار اعتقادي منبثق من نظرية التطور البيولوجي، وهذا الإطار ذو طابع تفسيري حاكم على تمثلات الوعي الفردية، أي أنه ذو بعد معياري متحيز إلى منظومته الرؤيوية، وأريد بهذا التحديد الإشارة إلى نموذج تحليلي قمت بصياغته للسردية الداروينية في تشكلاتها الأولية، لأتمكن بهيكلته من دراسة الحالة الداروينية في حقبتها الأولى التي هي محط عناية هذه الدراسة أصالةً لعمق تمثلها في الوعي الغربي وفلسفات القرن التاسع عشر وما بعده ـ وإن كانت تطوراتها مما سيدرس تبعاً وانعكاساً لها ـ وهي مادة الفصلين الأولين من هذا الكتاب والذي اشتمل الأول منهما على **معالم** تمثل دوال بارزة لهذا النموذج: التطور التدريجي للأحياء، والانتخاب الطبيعي «الصراع من أجل البقاء»، والسلف المشترك للأحياء، بينما حوى الآخر **مضامين** تمثل لوازمه ومآلاته: الاستغناء بالتفسير المادي، وإنكار الغائية، وتقويض الإنسانية وامتيازاتها، والحتمية التقدمية ـ على أن المقابلة بين المعالم والمضامين لا تخرجهما عن كونهما مقومات مركزية للنموذج ـ ومن ثم سيسلط هذا النموذج على الفكر الغربي المعاصر له واللاحق به لأجل دراسة أظهر انعكاساته عليه في ماتبع ذلك من فصول دون قصد استغراقها واستيفائها لتعذر ذلك في ظل مركزيته وشمول تأثيراته.

---

(١) المرجع السابق ص١١٦، وقد ذكر الدكتور سمير أبو زيد ذات الإشكال في كتابة العلم والنظرة العربية إلى العالم ص٧٤.

الرؤية الكونية الداروينية: محددات وسمات

لا يفي التعريف الأولي في استيعاب الحمولة المفاهيمية الضخمة للرؤية الكونية الداروينية، إذ تظل مفتقرة لمحددات/سمات مركزية تساهم في استجلاء ملامحها العامة لمنح نموذجها الأداتي الوضوح والفاعلية اللازمين، ومن تلك المحددات/السمات:

١ - **الواحدية**: فالرؤية الكونية الداروينية صفت ثنائيات الفكر الغربي إلى واحدية صلبة هي المادية التطورية، وهذه الرؤية الواحدية إفراز للإيمان بالمادية الخانقة التي ترفض القيم المجاوزة للعالم الطبيعي المادي المحسوس، إذ كانت ثنائيات الأديان: خالق/مخلوق، روح/جسد، والثنائيات الديكارتية: عقل/جسد والثنائيات الكانطية: عالم الظواهر/عالم الأشياء: متفشية في الفكر الغربي قبل الرؤية الداروينية التي لم تقبل أبداً بهذا الانفصال[١]، بل صهرته في واحدية مادية هي النظام البيولوجي المغلق الطامح لتأويل كافة الظواهر الكونية - بما فيها الظواهر البشرية - وفق منظوره التطوري المصمت.

وهذه الرؤية الواحدية تجذرت بعد ذلك في الفكر الحداثي وفلسفات القرن التاسع عشر حتى انعدمت معها الثنائيات وفقدت الرؤى الكونية الحداثية مرونتها واستيعابها لتنوع الحياة فضلاً عن فقرها الشديد عن إشباع شغف الإنسان وأسئلته الوجودية، فنجم عن ذلك الجمود رفض جامح من فكر ما بعد الحداثة لكل الإطارات المعرفية والتفسيرات الشاملة كما نرى عند ليوتار في «حكاياته المضادة»[٢] آنفة الذكر، بل تعدى هذا الرفض حدود المعقولية كما عند الفوضويين الذين يرفضون وجود نسق ثابت للمعرفة، ويتبنون نسبوية سائلة تحاول تقويض فكرة «المنظور الشامل» رأسا على عقب، كما يقرر بول فييرآبند

---

(١) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.126.

(٢) Lyotard, J. F. (1979). The postmodern condition; A report on knowledge (Vol. 10). U of Minnesota Press.. p.14-66.
And: Rivkin, J., & Ryan, M. (2004). Introduction: Introductory Deconstruction. Literary Theory. An Anthology. Second edition. Malden, MA: Blackwell Publishing, 257-261.

في أطروحاته التي يرى فيها أن الفكرة التي تقوم عليها الرؤى الكونية هي: وجود عالم متناغم ننتسب إليه، وهي فكرة نسبية لا معيارية وبالتالي فالقفز عليها بانفصال العوالم وتعددها ممكن، وحتى مع تيقن كون العالم واحد؛ فإن الرؤى الكونية لا يمكنها صياغة نمط تفسيري واحد «مخلّص» له، لقصورها عن استيعاب تعددية الحياة وثرائها[١]، وهذه الثورة الهدمية للرؤى الكونية نتيجة منطقية لتصلب الرؤى الكونية الواحدية التي تشيئ الإنسان وتقضي على حريته واختياراته.

٢ ـ **العلموية**: فالرؤية الكونية الداروينية متسمة ببعد عقدي منتسب إلى العلم الطبيعي، وهذا ما منحها سلطة معيارية على الرؤى المضارعة لها نتيجة مزامنتها لتشكل الوعي الغربي المتحيز للعلم الطبيعي مذ بدأت المجتمعات الغربية تتفيأ بظلاله وتنعم بخيراته، إذ إن ذلك التحيز للعلم الطبيعي يفتقر إلى أبعاد عقدية كاملة تشكل نظرة متكاملة للحياة كشأن الأديان، فوجد بغيته في الرؤية الكونية الداروينية التي عممت التطور بحسبانه قانونا أوحداً للحياة ـ كما يرى هربرت سبنسر ـ، وصاغ تشارلز داروين إطاراً تفسيريا جديداً لمظاهر الحياة وتنوعها بمعطيات حسية، وحاول إدراك العلاقات بينها مع رفض للمؤثرات الميتافيزيقية[٢] وهذه الرؤية العقدية المنتسلة من العلم الطبيعي لمع بريقها وقتئذ باعتبارها بديلاً للأديان التي كان الفكر الغربي في أوج تخليه عنها، حتى «أصبح من المستحيل تناول أي سؤال من الأسئلة الدائمة/ الوجودية بغير الإشارة إلى التطور»[٣] ومما يلحظ في هذا السياق أن عجز المنظومة الداروينية الناشئة عن إحراز تقدم نفعي مباشر وملموس دفع روادها لتعميمها دوغمائياً والتبشير بها كديانة دنيوية بطموحات سياسية ـ على حد وصف الفيلسوف الدارويني مايكل روس ـ لاستئصال شأفة الكنيسة التي كانت

---

(١) Feyerabend, P. (1996). Tyranny of science. Polity Press, 2011. p.10-12.

(٢) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.54-95.

(٣) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p.339.

على وفاق مع القوى الحاكمة في بريطانيا آنذاك[1]، فاحتيج إلى مضارعة الرؤية الكنسية برؤية متكاملة بديلة تسحب نفوذ الأولى للثانية، كتب روس لاحقا مقالاً في مدونة هافينغتون بوست الالكترونية الأمريكية بعنوان «هل الداروينية دين؟» ثم أجاب في ملخصه الابتدائي: «التطور دين، إنها حقيقة منذ بدايات التطور ومازالت كذلك إلى اليوم»[2]

٣ ـ **التيارية**: فالرؤية الكونية الداروينية ليست مشخّصة في تشارلز داروين وحده بانتسابها إليه، ولكنها مذ نشأتها تيار متعدد الرواد، وبعضهم ـ كهربرت سبنسر ـ سبق داروين ببعض مرتكزاتها الأساسية، ولكنها استمدت سلطويتها ونفوذها من داروين كونه نقل معطياتها الفلسفية إلى حقل العلم الطبيعي، إضافة إلى إسهاماته البارزة بإحداث مفاهيم جديدة فيها ـ كالانتخاب الطبيعي ـ، وإلى مركزية داروين بين شركاه، وكُتُب داروين تشير إلى تلك التيارية في كثير من مواضعها، وإلى نقاشات هؤلاء الرفاق واقتباسات داروين من بعضهم وثنائه على آخرين.

ومما ساهم في تلك التيارية تشبّع مناخ فكر القرن التاسع عشر بفكرتي التطور والصراع ـ وهما فكرتان مركزيتان في السردية الداروينية ـ مما أفضى بها إلى أن تولد واقفة، خلافاً لغالبية الرؤى الكونية التي تنشأ فردية ثم تتفشى في المجتمعات، إلا أن هؤلاء الرواد تجمعهم مشتركات وتفرقهم أخرى، وما اجتمعوا عليه ـ أو غالبيتهم ـ مثل تلك الرؤية معالمَ ومضامينَ.

٤ ـ **الثورية**: فالرؤية الكونية الداروينية أحدثت ثورة ضخمة على مستوى وعي المجتمع الفكري الغربي، إذ «عارضت العديد من الأفكار البيولوجية التي جرى طرحها في المئة والخمسين سنة المنصرمة؛ عارضت بقوة ما كان يعتبره جميع الناس صحيحاً، بحيث تطلب قبول هذه الأفكار ثورة أيديولوجية»[3]

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.16-17.

(٢) Ruse, M. (2011). Is Darwinism a Religion?. huffington post Online blog. S. p 20, 2011, see Online: https://www.huffingtonpost.com/michael-ruse/is-darwinism-a-religion_b_904828.html

(٣) Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. Scientific American, 283(1), p.80.

ـ وفق رأي عالم الأحياء التطوري إرنست ماير ـ، فثارت على اللاهوت وأقصته، وثارت على الإنسان ونزعت مركزيته، وثارت على مفاهيم الطبيعة السكونية وأزاحتها إلى النمو والتطور والتغير والصيرورة، مما جعل برتراند رسل يماثل بين ثورية داروين وانقلابه على السائد وعمق تأثيراته في القرن التاسع عشر بثورية نيوتن وجاليليو في القرن السابع عشر(١)

ولا غرو، فاللحظة الداروينية لحظة مشهودة، إذ إن «السيطرة التي حصلت عليها نظرية أصل الأنواع على عقلية الناس في الغرب من أبرز الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني»(٢) كما يؤكد البيولوجي البارز ستيفن جولد، كتب مؤرخ الفكر جون راندال صدر القرن العشرين: «مازال من الصحيح القول بأن فكرة التطور والتغير والنمو والتوسع هي أكبر مفهوم ثوري في تفكير الإنسان حول نفسه وعالمه خلال السنوات المئة الأخيرة». إلا أن تلك التحولات التطورية العميقة في وجدان الوعي الغربي لم تتزعمها الداروينية فحسب، إذ «لم تتم بين عشية وضحاها. . .، بل إن ذلك الحدث إنما جاء رمزاً للاتجاه الجديد الذي كان ينمو بطرق شتى في تفكير الناس منذ منتصف القرن السابق»(٣)

٥ ـ **العمومية**: فقد أُريد للرؤية الكونية الداروينية أن تستبطن وعي الفرد الغربي والمجتمع في أقصى درجات التعميم الممكنة، فلم يقتصر الأمر على انبثاق بعض الاتجاهات الفكرية منها، أو اعتماد أخرى عليها في صياغة مقولاتها الأساسية أو حتى اتساعها لدائرة الفكر برمته، بل اكتسحت مختلف ميادين المعرفة، وسادت في العلوم الإنسانية وفلسفة العلم كسيادتها في العلوم الطبيعية، وعممت لتشمل جميع مراتب الوجود من المادة إلى الفكر، حتى قال قائلهم: «يبدو واضحاً أن المعنى التاريخي الذي يمكننا تسميته بالشعور بالتطور

---

(١) Russell, B. (1940). History of western philosophy, George Allen and Unwin Ltd., London. p.752.

(٢) Gould, S. J. (1999). Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life, Ballantine Pub. Group. p.161.

(٣) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p, 461.

والتغيير المستمر، يتغلغل الآن في كل مجال فكري تقريباً»[١] وذكر آخر بأن: «الآراء الارتقائية قد نفذت إلى عقلنا نفوذاً عظيماً وإلى كل ميدان من ميادين حياتنا الفكرية»[٢]. لقد ضخ البعد الرمزي في الحياة العملية لتعميق الرؤية الداروينية في النفوس، حتى شيدت التماثيل والمتاحف وطبعت صورة مسن ذي لحية كثيفة على أحد وجهي ورقة العملة الإنجليزية ـ فئة العشرة جنيهات ـ لئلا يغفل كل طفل أنها لتشارلز داروين[٣]

مؤخراً، لم يبدُ موقف الدروانيين الجدد من هذا التعميم الممنهج للرؤية الداروينية باعثاً للأمل، إذ لم تلجم المناهج التجريبية التي يتغنون بها جماح دوغمائيتهم التفسيرية، وبإنعام النظر في نتاج أسماء متأخرة لأكابر من علماء البيولوجيا نجد أنهم لم يحدثوا فرقاً جوهرياً في تدقيقهم العلمي عن رواد الداروينية الأُوَل، إذ لم يروا أنفسهم خارج الرؤية الداروينية الشمولية وطفقوا مبشرين بها كل آن.

تتجلى الرغبة بتعميم عدمية الرؤية الداروينية المعاصرة في صورتها الناعمة لدى العالم التطوري ستيفن جولد حينما كتب: «لقد تغير العالم منذ زمن داروين، ولكنه عالم ليس أقل إثارة، أو توجيهاً أو انتعاشا، لأنه إذا لم نستطع إيجاد الغرض في الطبيعة، فعلينا تحديده لأنفسنا،... إنني أقول إن الروح الحقيقية الداروينية قد أنقذت عالمنا المستنفد من خلال إنكار الموضوع المفضل في غطرسة الغرب بأننا خلقنا للسيطرة والهيمنة على الأرض والحياة لأننا أسمى نتاج لعملية مخطط لها سلفا... يجب أن نتصالح مع داروين، ولفعل ذلك يجب أن نفهم كل معتقداته ومضامينها، إن جميع المقالات... في هذا الكتاب لاستكشاف (هذه النظرة للحياة) وهو مصطلح داروين لعالمه التطوري الجديد»[٤] أما ريتشارد دوكنز رائد الداروينية المعاصرة فلا ينفك

---

(١) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p.339.

(٢) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.134.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.16-17.

(٤) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.31.

عن ترحيل الفكر التطوري من سياقاته البحتة إلى عوالم لا نهاية لها بأبجديات يُجهد الذهن في استكناه منطقيتها واستكشاف علائقها، يستفتح دوكنز أحد كتبه التطورية بالتأكيد على عمومية الرؤية الكونية الداروينية متحسّراً على حصرها في المجالات البيولوجية فحسب، فالرؤية الداروينية «تستطيع من حيث المبدأ أن تحل لغز وجودنا»[1] لأن الكائنات العاقلة في أي كوكب تبلغ سن الرشد «عندما تنجح في استكشاف علة وجودها، وإذا حدث أن زارت كائنات فضائية كوكب الأرض، فإن أول ما ستبادر إليه في سياق تقويمها مستوى حضارتنا، هو السؤال: هل كان سكان الأرض قد اكتشفوا نظرية التطور»[2] ثم يذكر أن «الحل الجميل الأنيق الذي لا يدركه غالب الناس لهذه المشكلة»[3] هو التفسير الدارويني للتصميم المركب للأحياء، فالداروينية قادرة على تفسير معنى الكون وغايته ـ كما يقرر ـ بتفسيرها للتصميم، لكن لو سلّمنا جدلا بقدرة الداروينية على تفسير التصميم فما حال قدرتها على استكناه المعنى والغرض من الكون؟ وما دلالة هذا القفز الحكمي؟ إلا أن استنتاجات دوكنز السالفة لا تبدو نشازاً ضمن نسيج الطرح الدارويني الجديد الذي يشكو ـ في عمومه ـ من ضعف الصنعة المنطقية.

يأسف دوكنز في صفحة تالية للمختصين البيولوجيين الذين لا يدفعون بعجلة الداروينية في كل مسار ولا يقدرون «المغزى الفلسفي العميق لهذا العلم»[4] ولتخصصات «الفلسفة. . والإنسانيات» التي «ما زالت تدرس وكأن داروين لم يولد قط»[5]

ولئن كانت هذه الشمولية الداروينية لا تحظى بقبول مطلق عند من يؤمن

---

(١) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company, p.xiv

(٢) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.1.

(٣) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company, p.xiii

(٤) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.2.

(٥) Ibid:. p.2.

بالإله من علماء التطور ومختصي البيولوجيا، إلا أن عالم الوراثة التطوري ثيودوسيوس دوبزانسكي يقدم رؤية مزدوجة حول عمومية الداروينية، فإيمانه بإله مشخص ـ كما يذكر ارنست ماير عنه ـ قاده للاعتقاد إلى عدم «إمكانية اشتقاق رؤية كونية من العلم وحده، أو بأن ما يمكن أن نتعلمه عن التطور يمنحنا القدرة على تقديم إجابات قاطعة لتلك الأسئلة الكبرى»[١]، لقد آمن بوجود معنى في الكون انطلاقاً من الوعي الذاتي به[٢]، أي من تشوف الإنسان لإدراكه فحسب: «هل لحياتي وحياة الآخرين أية معنى؟ هل العالم الذي ألقيت فيه دون موافقتي أي معنى؟ لا توجد إجابات نهائية على هذه الأسئلة الكبيرة، وربما لن يكون هناك أي إجابات، إذا كان المرء يعني إجابات دقيقة وموضوعية وقابلة للإثبات. ومع ذلك، يجب علينا البحث عن نوع من الإجابات، لأنه أعظم مجد إنساني للإنسان هو أن يكون قادراً على البحث عن معناه الخاص وعن معنى الكون. إن الرغبة في ابتكار إجابات لمثل هذه الأسئلة «الميتافيزيقية» هي جزء من المعدات النفسية للجنس البشري»[٣]

ومع أن إيمان دوبزانسكي مشوب بنزعة ربوبية ـ لا أدرية، إلا أنه كذلك لم يطرد في مناوأته لتعميمية الداروينية، إذ يعاود ـ في سياق تقريره لخطأ الأفكار «الدينية» و«التقليدية» التي سادت قبل الكشوف العلمية ـ احتضان بعض المضامين الداروينية كأن لم يناوئها قط: «لقد أنزل الإنسان والأرض من مركز الكون إلى ذرة تافهة من الغبار الضائع في الفضاء الكوني»[٤]

بقي أن نشير إلى أن هذه النظرة الداروينية الشمولية ارتكز إيمانها بالتطور ـ على مستوى التنظير والأدبيات المعلنة ـ على نظرية التطور البيولوجي، فاستحالت تلك النظرية إيماناً مطلقاً لا يقبل الرد إلى أصوله التجريبية، ومثل

---

(١) Dobzhansky, T. (1973). The biology of ultimate concern. [New York]: New American Library. p.6.

(٢) Ayala, F. J., & Fitch, W. M. (1997). Genetics and the origin of species: an introduction. Proceedings of the National Academy of Sciences, 94(15),. p.7693.p.

(٣) Dobzhansky, T. (1967). The biology of ultimate concern. [New York]: New American Library. p.4.

(٤) ibid:. p.6.

هذا الإطار التفسيري/ السياقي يطلعنا على النماذج الكامنة وراء السلطوية الداروينية المفروضة على المجتمع العلمي، فـ«هناك تقدير واسع النطاق للحقيقة القائلة بأنه لو تبين خطأ البيولوجيين بشأن داروين، فإنهم مخطئون بشأن الحياة، وإن كانوا مخطئين بشأن الحياة فسيكونون مخطئين بشأن كل شي»(١) على حد قول ناقد الداروينية البارز ديفيد برلنسكي.

ـ ثانياً: نشأة الرؤية الكونية الداروينية وأبرز روادها:

سننأى في هذه الجزئية عن الطريقة المعتادة في دراستها عبر السرد التاريخي الذي ـ وأن أعطى فهماً أولياً للظاهرة ـ يقصر كثيراً عن استيعاب صورتها الشمولية لبالغ عنايته بالتسلسل الزمني الذي تغمر فيه جزئيات معرفية تضيف أبعاداً وصفيةً دقيقةً للظاهرة، مع أن النموذج الأكمل هو الجمع بينهما، إلا أنه ـ أي الجمع بين الدارسة الموضوعية والتسلسل التاريخي ـ يبدو متعذراً في كثير من الأحيان، لاختلاف المنهجية بين الدراستين.

الأصول والروافد:

يمكن القول بأن الرؤية النشوئية الداروينية ترجع في جملتها إلى أصول نظرية تعززت بروافد علمية ـ تجريبية، إلا أن التمييز بين العلمي والنظري/ الفلسفي لم يكن حاسماً آنذاك، وكانت تلك الحقول تشهد نوعاً من التداخل المعزو إلى عدم ترسخ المنهجيات العلمية.

أولاً: الأصول النظرية:

وهذه الأصول متعددة المنابع ويمكن تمثيلها في الجذور النشوئية التطورية في الفكر الإنساني، والفلسفة المادية، ثم الفلسفة الاقتصادية المالتوسية.

١ ـ الجذور النشوئية التطورية:

ضربت الفكرة التي بنى عليها داروين نظريته في التطور الحيوي جذوراً

---

(١) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ).

في عمق التاريخ البشري، امتدت إلى ما قبل العصر الهيليني من الحضارة اليونانية، وبالتحديد إلى الفيلسوف الملطي انكسيمندر يس، فإلى جانب تفسيره التعاقبي لتشكل الكون من مادة أولية أبدية ومتحركة إلى مالانهاية، و«غير محددة» نوعاً وكماً، رأى أن الأحياء تولدت في الرطوبة بعد التبخر ـ أي في طين البحر ـ فكانت في الأصل سمكاً نزح بعضه إلى اليابسة ونفض عنه القشر، أما الإنسان فقد انحدر هو كذلك من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع حملته في بطنها زمناً طويلاً إلى أن نمت قواه وتم تكوينه، فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه[١]

كما نسب إسماعيل مظهر ـ وهو أحد الداروينيّن العرب ـ لبعض الفلاسفة في العصور الإسلامية كإخوان الصفا وابن مسكويه والبيروني وابن خلدون: القول بالتطور الحيوي الموجه[٢][٣]، وهو وارد في ظل سطوة تأثير الفلسفة اليونانية على فلاسفة المشرق الإسلامي إبان عصور الترجمة العباسية، على منازعة بعض الباحثين في تلك النسبة، وتقريرهم بكونها ـ أي النسبة ـ خلطٌ بين مداليل التطور بمعانيها الواسعة التي تقتضي ترتيب الموجودات في بروزها إلى الوجود كما تصور الفلاسفة المذكورين، وبين تطور الأحياء انبثاقاً عن بعضها وردها إلى أصول مشتركة ـ أي التطور بمعناه الدارويني ـ الذي افترق مع مراداتهم من وجوه عدة[٤]

---

p.188.

(١) Osborn, H. F. (1894). From the Greeks to Darwin: an outline of the development of the evolution idea (Vol. 1). Macmillan and Company.. p.34-36, 66.

And: Schrodinger, E., (1951). 'Nature and the Greeks' and'Science and Humanism'. Cambridge University Press. p.67-68,

and: Algra, K. (1999). The beginnings of cosınology. Cambridge University Press. P.47.

and: Couprie, D. L., Hahn, R., & Naddaf, G. (2003). Anaximander in context: New studies in the origins of Greek philosophy. SUNY Press. p.14-38.

(٢) انظر هذه النسبة في مقدمة اسماعيل مظهر لترجمة كتاب «أصل الأنواع» لداروين ص٣٥ وفكرة التطور عند فلاسفة الإسلام، مجدي عبد الحافظ ص٩١ و١١٣.

(٣) التطور الموجه: هو القبول بمبدأ التطور التدريجي وإرجاع الأحياء لسلف مشترك بتدبير الخالق الحكيم، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً بإذن الله.

(٤) انظر: «نظرية التطور عند مفكري الإسلام»، محفوظ عزام ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

إن كان من قدر متفق عليه بين ناظري هذه القضية فهو استفاضة القول بالتطور في الفكر الإنساني قبل داروين وشركاه، بل «إنه يمكن تتبع الشكل البدائي لهذه الفكرة لتعود إلى بدايات التاريخ المكتوب» كما يقرر المؤرخ ارنست ابيل فـ«الاعتقاد أن الحياة تعود أصولها إلى مادة أساسية واحدة هو أمر واسع الانتشار بين مختلف شعوب العالم البدائية والمتحضرة، ويمكن أن يعتبر هذا الأمر واحداً من الموضوعات العالمية القليلة في مجال الأفكار»[١]

برزت أفكار النشوء والارتقاء صدر القرن التاسع عشر على يد أحد أشهر الفلاسفة حينئذ وأوسعهم شأناً: هربرت سبنسر، كان سبنسر قد صاغ فلسفة تطورية اختزلت الكون بأكمله في المنظور النشوئي الارتقائي[٢] ثم تبعه داروين الذي يُظهر التأمل الأولي لكتبه ومراسلاته تعمقه في دراسة الفلسفة في وقت مبكر واطلاعه الواسع عليها ونقاشه لأفكار كثيرين من مبرزيها[٣]، إلى جانب تأثره الكبير برفيق دربه - هربرت سبنسر - ورؤيته التطورية[٤] وتوصله إلى فرضيته حول التطور والانتقاء قبل تقديم الأدلة عليها بزمن طويل[٥]، وهكذا قفزت رؤى النشوء والتطور من المستنقع الفلسفي إلى أن مثلت حجر الأساس للرؤية الكونية الداروينية.

٢ - الفلسفة المادية:

كانت المادية اللادينية بواحديتها الكامنة وحتميتها الصارمة في أوج عصورها زمن بزوغ سبنسر وداروين ومن معهما[٦]، إذ كان المنطق المادي هو

---

(١) Abel, E. L. (1973). Ancient views on the origins of life. Fairleigh Dickinson Univ Press. p.15.

(٢) Richards, R. J. (1987). Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior. University of Chicago Press. p.243-293.
Bowler, P. J. (1992). The eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian evolution theories in the decades around 1900. JHU Press. p.18.

(٣) Bowler, P. J. (1989). Evolution: the history of an idea. Univ of California Press. p.154.
And: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons, p.16-17.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.36, 97, 113, 310, 412.

(٥) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.124.

(٦) ثم ضعفت في منتصف القرن العشرين حين ظهر مبدأ اللاحتمية واللايقين ونظريات فيزياء الكم.

الهيكل الأولي الذي يقام عليه أي بناء فلسفي أو علمي، فاستبطن رواد الرؤية الداروينية تصورا مادياً صلباً للكون صدرت عنه رؤاهم، فالطبيعة مجرد مادة وحركة عند سبنسر، وما الحياة والشعور ـ على اختلاف صوره ـ إلا تعقد المادة والحركة[١]

أما داروين فقد أظهرت مذكراته الأولية التي كتبها بين عامي ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ اعتناقه الذي لا يهادن بالمادية الفلسفية التي رأت أن المادة جوهر الأشياء وأن كل الظواهر العقلية والروحية ناتج عرضي لها[٢]، لقد تبيأت لديه حينها أفكار تشير إلى كون العقل البشري مجرد وظيفة من وظائف الجسم تنشأ عنها فكرة الإله طبيعياً استناداً إلى ما يشبه الضمير الغريزي[٣] فالعقل والروح والإله كذلك، ليست سوى كلمات تعبر عن النتائج المدهشة لتعقيد الخلايا العصبية، ورغم رغبته في بناء «تصور وضعي» وتطبيقه فلسفة مادية متسقة لتفسيره للطبيعة الحيوية[٤]، لم يكن يرغب في التصريح بها جهاراً أمام مجتمعه العلمي، كتب مرة في إحدى دفاتره: «علي أن أتجنب إظهار مدى اعتقادي بالمادية، قل فقط إن العواطف، والغرائز ودرجات الموهبة والتي هي وراثية، حصلت كذلك لأن دماغ الطفل يشبه أصل أبويه»[٥]، لقد رغب داروين بتلافي الصدام مع مجتمعه حيث لم يكن الإيمان بمثل تلك الرؤى المادية مستفيضاً في المجتمعات الأوروبية بدايات القرن التاسع عشر، لقد أراد أن يظن الظان أن استنتاجاته قد ولدت أثر حيادية علمية صارمة، فتغدو إلزاماتها «مادية» دون أن يريد واضعها ذلك[٦]، والخلاصة أن تشدد داروين على مستوى المنهجية لم يمنعه من الاتكاء على فرضيات فلسفية.

---

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.386.

(٢) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.24.

(٣) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.45.

(٤) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.13.

(٥) ibid:. p.25.

(٦) انظر: داروين وشركاه، بيير تويلي، ترجمة: إياس حسن، ص٢٦ وص٦٦.

ومن شواهد تطرف داروين في ماديته ما ذكر في مذكرة جوابية له وجدت ضمن مراسلاته بعد صدور كتابه أصل الأنواع من توقعه لانبثاق الحياة من بركة «دافئة»[١]، وكذلك ما ورد في كتابه الأول[٢] من اعتراضه على زميله ميفارت ـ الذي كان يؤمن بالتطور المدفوع بقوة باطنية كامنة في نفس الكائن الحي[٣] ـ إذ رفض داروين توريط أي قوة داخلية في التطور، وأصرَّ على أنه ليس ثمة إلا العوامل المادية التقليدية من القابلية العادية للتمايز بين أفراد النوع الحي إلى الانتخاب الطبيعي الذي يجري عليها.

إن الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق عند داروين، وقوانين الانتخاب الطبيعي الكامنة فيها تجري بصرامتها وعشوائيتها بمعزل عن كل غائية، وكل ما قيل حول التفريق بين الإنسان وغيره من الحيوانات محض تخرص من رجال الكهنوت[٤]، وبعد ذيوعها: أصبحت الرؤية الكونية الداروينية ـ كما يقول المسيري ـ النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات المادية[٥]، وأضحى «أصل الأنواع» إنجيل المادية الذي لا يمكن التشكيك فيه بلا ضريبة، وليس ببعيد أن نقول: إن الرؤية الكونية الداروينية عادت إلى الفلسفة بعد أن انطلقت منها إلى العلم.

٣ ـ الفلسفة الاقتصادية المالتوسية:

سببت التحولات الاقتصادية الجذرية التي نتجت عن الثورة الصناعية إشكاليات اجتماعية عميقة ظهرت في المجتمع البريطاني، تمثلت في الفقر المدقع الذي غرقت فيه هوامش المدن الصناعية حيث كانت تتمركز طبقة

---

(١) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.419. and: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.100.

(٢) Darwin, C. (1884). The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. Odhams. p.201.

(٣) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.112.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.32.
And: Volume 2, p.394-395.

(٥) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري ٢/ ٦٣.

العمال، وهذا ما اضطر الحكومة إلى وضع قانون الإعانة الاجتماعية لمساعدة الفقراء سنة ١٧٩٥م الذي كان يُقتطع له من الميزانية ما نسبته ١٤٪ من مجموعها، مما أنتج انتقادات ومعارضات من قِبل الطبقة الغنية، حيث كان الراهب البروتستانتي توماس روبرت مالتوس من أشد المعارضين لهذه الإعانة المقدمة للفقراء.

حينها أصدر مالتوس فلسفته الاقتصادية القائمة على أساس ديموغرافي في كتابه الأول «دراسة حول مبادئ السكان»، وانطلق من بحث مسألة السكان من حيث علاقتها بالموارد الطبيعية لينتهي إلى رؤية ديموغرافية تشاؤمية ضد تفاؤلية وليم جودوين وكوندروسيه، إذ كان من آراء الأخيرين أن ما يعانيه الفقراء من آلام وفقر وحرمان راجع إلى فساد الحكومات والطبقة البرجوازية وفساد القوانين الجائرة التي سنوها، فلو تمكن الإنسان من إصلاح الأنظمة الاجتماعية فستتغير طبيعة الناس جميعا وستحل السعادة للبشر، وقد خالفهم مالتوس وأرجع سبب الفقر للفقراء أنفسهم، مما حدا بالطبقات الحاكمة والبرجوازية إلى نشر آرائه وتوسيع نطاقها[١]

- مضمون المبدأ المالتوسي:

يرى مالتوس في مبدئه الأوحد أن نسبة تزايد السكان تتم وفق متوالية هندسية، بينما نسبة ازدياد موارد العيش تتم وفق متوالية حسابية، وبناء عليه: فإن المعرفة الطفيفة بالأعداد لتبين ضخامة القوة الأولى بالمقارنة مع الثانية[٢]، وحل هذه المعضلة يكمن من وجه نظره في الإبقاء على تساوي النتائج المترتبة على هاتين النسبتين غير المتساويتين، وهذا يتضمن عائقاً قوياً باستمرار لمنع زيادة السكان عن طريق صعوبة العيش، وهذه الصعوبة يجب أن تحُل في مكان ما، ولا بد حتما أن يشعر بها فريق من الجنس البشري[٣]

---

(١) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p, 329.

And: Bowler, P. J. (1989). Evolution: the history of an idea. Univ of California Press. p.102.

(٢) Malthus, T. R. (1798). An Essay on the Principle of Population. p.1-6.

(٣) ibid:. p.6-12.

وهكذا خلص مالتوس في أطروحته إلى أن مشاكل الجوع والبطالة والفقر وانتشار الرذيلة وفساد الأخلاق هي مشاكل حتمية لا ذنب لأحد فيها، ولا صلة لها بأسلوب الحكم الرأسمالي او بسوء توزيع الثروة، وإنما تعود إلى قانون الصراع الأبدي من أجل البقاء كما أوضح آنفا.

وبرر معارضته لقانون «إغاثة الفقراء» بأن إعانة الفقراء لا يكون من نتيجتها إلا تشجيع الفقراء على الزواج وزيادة نسلهم، بل صرح في طبعة الكتاب الثانية بجدوى اتخاذ السبل والإجراءات التي من شأنها منع الفقراء من الزواج[١]، كما اعتبر العوائق التي من شأنها زيادة الوفيات كالحروب والمجاعات والأوبئة موانع إيجابية تقوم بها الطبيعة لتحقيق التوازن وبالتالي ينبغي تحقيقها وعدم منعها لإعادة التناسب بين الإنسان بين حجم السكان وحجم الموارد[٢]

ورغم انتهاج الرؤية الاقتصادية التي سادت الوعي السياسي الغربي لمنطق مالتوس، إلا أن الفكر المالتوسي تلقى هجوماً شديداً لكونه لا يتأسس على استقراء وحساب موضوعي[٣]، كما أن التطور الاقتصادي والديموغرافي اللاحق كذّبه، بل أوضحت الدارسات المعاصرة أن الإشكال ليس في اختلال الديموغرافيا بل في اختلال توزيع الثروات الطبيعية[٤]، بالإضافة إلى أن الفتوح العلمية التغذوية كالتعديل الوراثي وتهجين السلالات ونحوها نتج عنها فائض كبير في الغذاء لم يدر بخلد مالتوس يوماً.

ـ تأصيل مالتوس للرؤية الداروينية:

كان تأثير مالتوس في الفكر الدارويني ثورياً، فقد أدت أفكاره السابقة إلى صياغة المعلم الأكثر أصالة في نظرية التطور البيولوجي والرؤية الكونية

(١) Malthus, T. R. (1872). An Essay on the Principle of Population. p.131-132.

(٢) Malthus, T. R. (1798). An Essay on the Principle of Population:. p.23-32, 36-45.

(٣) Smith, K. (1860). The Malthusian Controversy. Routledge. p.4-35.

(٤) Hardin, G. (1998). The feast of Malthus. Social Contract, 8(3), 181-187.
And: Bois, G. (1978). Against the neo-Malthusian orthodoxy. Past & Present, (79), 60-69.

الداروينية على وجه العموم، وهو مبدأ الانتخاب الطبيعي، كما شكّل الصراع من أجل البقاء الذي افترضه مالتوس في نظريته رؤية مركزية شديدة الحضور في الخطاب الدارويني الأصولي ـ ومازال يطرح حتى الآن بشيء من الخجل نتيجة لكارثية عواقبه ـ ومع كون محصلة الفكرة «البقاء للأصلح» قد قررها سبنسر قبلاً، إلا أن تأصيل داروين لها اعتماداً على مالتوس منحها بعداً آليا منهجياً ولجت من خلاله في مسمى العلم الطبيعي ومن ثم: ارتكزت عليها نظريته في البيولوجيا المعاصرة(١)

إن الكفاح المرير الذي وجده مالتوس في حياة الإنسان الاقتصادية رآه داروين في الطبيعة(٢)، إذ هي تقوم بدورها في إبادة الضعفاء والإبقاء على الصلحاء والأقوياء من خلال آليات الانتخاب الطبيعي، وهي لا تعرف الرحمة كما يرى مالتوس.

ولم يكن هذا غاية تأثير المالتوسية على داروين، بل إن داروين تلقّف كثيراً من أفكار مالتوس الجزئية المتطرفة وبثها في كتبه، في تناصٍ فكري بين الاثنين على تباين في طرحيهما، إذ تجلّت النزعة العلمية والهدوء الحذر في خطاب داروين خلافاً لخطاب مالتوس الثائر، ولا يُخفي داروين سطوة آراء مالتوس عليه، بل صرح بمدى تأثيره عليه في صياغته لمبدأ الانتخاب(٣)

ـ ثانياً: الروافد العلمية:

بواكير النشأة الداروينية:

تعززت الرؤية الكونية الداروينية بانتقال الأفكار النشوئية التطورية من

---

(١) Bowler, P. J. (1989). Evolution: the history of an idea. Univ of California Press. p.173-174.

And: Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.478-479.

(٢) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p, 487.

(٣) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.5, 63.

ميدان العقل النظري إلى التجربة العلمية، من الفلسفة إلى العلم، إذ بدأت إرهاصات ذلك الانزياح في مستهل القرن الثامن عشر عندما ألف «دي ميليه» كتاباً حول تحول الأنواع عن طريق التغيير الذي يعتري أعضاءها، ونظرا لحداثة الفكرة ومصادمتها للاهوت المسيحي، نشر كتابه تحت اسم مستعار، وبأسلوب يكتنفه الغموض[1]، وفي النصف الثاني من القرن ذاته: انتهى عالم النبات «لينيوس» إلى معارضة الرأي المستقر بثبات الأنواع وألمح إلى تحولها المنتج لأنواع جديدة[2].

ويعد «بوفون» أول من عالج هذه القضية بروح علمية ـكما يرى داروين نفسه ـ إذ تبنى في أواخر القرن الثامن عشر القول بالتطور وتغاير الأنواع، لكن آراءه المتقلبة والنقص الشديد في بنيتها المعرفية ـ كما قيّمها داروين ـ تجعلنا نقصيه جانباً ليكون صديقه «دي لامارك» أول من تحدث عن التطور بملاحظات علمية[3] في إطار نظري واضعاً النظرية الأولى للتطور في العصر الحديث وذلك في كتاب حول فلسفة علم الحيوان صدر عام ١٨٠٢م.

كان لـ«لامارك» بالغ الأثر على داروين في صياغته لنظريته، إذ يظهر كتابه ـ أصل الأنواع ـ تقمص داروين لأسس النظرية اللاماركية وتأثره بها في صياغته لنظريته، فقد انطلق لامارك من الاعتقاد بالتطور التدريجي للكائنات الحية أساسا لنظريته، وتابعه داروين على ذلك، وكان لامارك أول من افترض أن كافة التغييرات العضوية ـ وغير العضوية كذلك ـ تتم وفق قوى ميكانيكية وليست نتيجة تدخل إعجازي، فالتغييرات تسير وفق قوانين منتظمة، ورغم مخالفة داروين له في تفسيره هذا حيث أرجع تلك التغيرات للانتخاب الطبيعي العشوائي، إلا أن افتراضه السابق قد شكل فتحاً معرفياً لداروين كما أكد[4]

(١) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.75.

(٢) Bowler, P. J. (1989). Evolution: the history of an idea. Univ of California Press. p.54-64.

(٣) Darwin, C. (1884). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,p.xvii

(٤) ibid: p.xvii

كما تمثل «وراثة الصفات المكتسبة» أو نظرية «الاستعمال والإهمال» ـ التي تقضي بازدهار العضو الذي يتم استخدامه وضمور العضو المهمل ـ حجر الأساس في نظرية لامارك حيث يجعلها الآلية المركزية لتفسير الانتواع، في حين نراها عند داروين إحدى الآليات الثانوية(١)، على أنها لا تحظى بالقبول ـ بالإجماع ـ في الأوساط العلمية المعاصرة(٢).

بعد ذلك وفي وقت لاحق من صدور كتاب لامارك، عرض الكاتب الاسكتلندي روبرت شامبرز محاولة مبكرة لتقديم تفسير شامل عن تطور الحياة بوصفها عملية موجهة بالقانون الطبيعي، وذلك في كتاب له بعنوان (بقايا التاريخ الطبيعي للخلق) نشر عام ١٨٤٠ بلا اسم لمؤلفه خشية مهاجمة المؤسسات الكنسية، وفيه عرض شامبرز رؤية مدرسة التطور الموجه، أي اقترح الاليات التطورية ونسبها للخالق بدلا من خلقه الابتدائي المباشر للأنواع(٣).

بقي أن أشير إلى أحد أهم المؤثرين على رائد الداروينية الأول: تشارلز ليل الجيولوجي البارز وصديق داروين الحميم، الذي كان يعتقد بالنظرية الاتساقية او التشاكلية ـ التي تقضي بأن الأرض تكونت من خلال العمليات نفسها التي لا تزال تتم حتى الوقت المعاصر ـ، رافضاً جميع الاعتراضات الكنسية على نظريته؛ معتبرا إياها غير ذات موضوع، فهذه النظرية الاتساقية

---

(١) يظهر اقتناع داروين العميق بتأثير الاستخدام وعدم الاستخدام واعتماده عليها في صياغة نظريته.
See: Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.135-140, 206, 243.
وهذا منطقي في ظل جهله بالتركيب الجيني للخلية، وقد ذكر غير واحد من البيولوجيين اعتداد داروين بذلك، وخطأ المقابلة المحضة بين اللاماركية والداروينية.
See: Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.526.

(٢) ibid: p.359.
And: Ayala, F., & Dobzhansky, T. (Eds.). (1974). Studies in the philosophy of biology: reduction and related problems. Univ of California Press. p.41.

(٣) Denton, M. (1998). Nature's Destiny How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe. New York: Free Press,. p.270-271.

شكلت دعامة هامة للاكتشافات البيولوجية التي حققها داروين، لأن تفسير الماضي بالرجوع إلى الأسباب التي تعمل في الحاضر هي القالب الحاكم الذي صب داروين فيه نظريته التطورية وصاغها على إثره[١]

التشكلات الأولية:

تشكلت نظرية التطور البيولوجي واتضحت معالمها الأولية عند داروين في أوائل سنوات دراسته للتاريخ الطبيعي بعد انغماسه في وقت سابق في الفلسفة ودراسة اللاهوت في كامبردج[٢]؛ إذ اشترك كباحث طبيعي في رحلة علمية حول الأرض على متن السفينة «بيجل» الملكية استغرقت خمس سنوات (١٨٣١ ١٨٣٦) جمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته من حيوانات ومتحجرات، فلاحظ وجود تشابه عميق في الحيوانات من حيث بنية الجسم، وتفرعها لأصناف عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته، فاسترعى ذلك انتباهه، وخطر له تفسير الانتواع بافتراض أصل واحد متطور منتج للأنواع كافة، بيد أن هذا التفسير ـ الذي استقاه ممن قبله ـ مازال ناقصا، إذ مالذي يمكن بعض الأنواع من البقاء دون الأخرى؟[٣]

عندما عاد داروين إلى موطنه قرأ للاقتصادي البريطاني «توماس مالتوس» كتابه» مقال حول مبادئ السكان» الذي يقضي بأن عدد السكان يتزايد بشكل أسرع من موارد الغذاء على الأرض، ومن ثم لابد من وجود عوامل إعاقة طبيعية أو صناعية لإيجاد التوازن بينهما، فإذا كان هذا صحيحا بالنسبة لكافة الكائنات الحية ـ كما افترض داروين ـ فمعنى ذلك أن الطبيعة تعمل كقوة انتخابية، إذ تقضي على الضعيف ليتكون نوع جديد من الأحياء الذين يتوافقون مع بيئتهم، وبهذا الإيحاء المالتوسي وجد داروين ضالته، وتكونت لديه ـ كما

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.384.
And: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.296.

(٢) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.83.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.4-18.

يقول - نظرية يمكن أن يعمل على هديها[١]

كما ترسخت قناعاته حول هذا المبدأ عندما رأى أن الإنسان قد استطاع الحصول على أنواع متمايزة من الحيوانات المنزلية والطيور الداجنة، وذلك عن طريق تهجينها والمزاوجة بينها - دون قصد منه أحيانا - حتى تمكن في نهاية المطاف أن يحصل على أنواع كثيرة مغايرة للأصلية، فكما أن المربي يستطيع فعل ذلك عبر انتقاء الأنواع التي تستهويه، فإن الطبيعة قادرة على أن تنجز مثله سواء بسواء[٢]

بناء على قناعاته توصل داروين إلى المبدأ الأكثر أصالة في نظريته: الانتخاب الطبيعي/الصراع من أجل البقاء/البقاء للأصلح.

ولم يتحدث داروين عن أصل الحياة أو نشأة الخلية الأولى في أحد مؤلفاته أو تقريراته المنهجية إلا ما كان من افتراضه غير الجازم المذكور آنفا في إحدى مذكراته الجوابية عن توقعه توالدها في بركة دافئة[٣]، في حين كثف جهوده في بناء نظريته التطورية وتدعيمها بما استطاع من أدلة، وقضى زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرجها في كتابه «أصل الأنواع» (١٨٥٩) ثم طبقها على الإنسان في كتابه «نشأة الإنسان والانتخاب الجنسي» (١٨٧١) موسعاً إطارها ليشمل تطور الملكات الذهنية والروحانية بل وحتى الأخلاقية في تفصيل سيرد ذكره بمشيئة الله في الفصول القادمة من هذا الكتاب.

هكذا تعززت الرؤية الكونية الداروينية بالعلم التجريبي، أو عُمّمت نظرية داروين البيولوجية من حقلها المحصور لتشمل كافة المناحي الفكرية، وتقول رأيها في كل زاوية معرفية، والتحم رواد الرؤية الكونية الدراوينية بتلك النظرية

---

(١) Russell, B. (1959). Wisdom of the West. Garden City, N.Y., Doubleday. p.268.

(٢) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.139-167.

(٣) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.419. and: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.100.

وزادت ثقتهم بمرافعتهم ومدافعتهم عن رؤاهم الكونية السابقة لها، وصار لها أتباع ومبشرون ومتعصبون، لقد برز إلى الوجود عالم دارويني جديد صُهرت الحياة الفكرية والعلمية في أفرانه، فما قبل الرؤية الكونية الداروينية ليس كما بعدها، وهو ماكان.

عالم دارويني جديد:

إن سؤالاً مشروعاً يبرز إلى السطح حول مسوغات ثورية مقاربة داروين على كونها لا تتمتع بالجدة؛ وبرودة وقع المقاربات التطورية السابقة على المجتمع وربما تجاهلها، أهو محض المعطى التجريبي ونزوع داروين إلى المنهجية العلمية كما تنضح بذلك دراسات تاريخ الفكر؟ ما الذي جعل الرؤية الكونية الداروينية تولد واقفة وتساهم «في قلب الآفاق بصورة جليّة»[١] رغم تأكيد البعض ـ منهم الفيلسوف الدارويني مايكل روس ـ على أن داروين لم يكن لديه «أي فكرة أصلية ـ ولو واحدة ـ خاصة به طوال حياته، ولو حدث فنادراً ما يكون ذلك»[٢]؟ أيمكن لصيت صرامة داروين المنهجية حيازة تلك الأمجاد الثورية بمجردها؟ إن الرؤية الكونية الداروينية ضج بها الناس واصطبغ بها الفكر واستبطنتها الفلسفات في وقت مبكر لم يتسن بعد لرائدها الأبرز حينها حسم تخميناتها وتحييد نزاعاتها، حيث أشار ـ غير مرة ـ إلى تعالي كمية الظن واعتماده على الافتراض الذي ألجأه إليه نقصان المعلومات حول نظريته[٣]

قد نلجأ لنوع من التحليل الطبقي ليطلعنا على شيء من الحقيقة حيال ذلك، فداروين من الشريحة الغنية العليا للطبقة الوسطى، والتي لها علاقات وثيقة بالطبقات الحاكمة والاستقراطية وكان والده وجده من المرموقين الأثرياء[٤]،

---

(١) دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، جورج كانغيلام، ترجمة: محمد بن ساسي، ص١٩٦.

(٢) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.295.

(٣) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.459-490.

(٤) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.83.

وبخاصة جده ايرامسوس الذي له علاقة بالبلاط الملكي[١]، وكذلك هربرت سبنسر وتوماس هكسلي اللذان كانا ينتميان لذات الشريحة المترفة، لقد تساءل ستيفن جولد ذات مرة: «هل سيكون علم الأحياء مختلفاً اليوم لو كان داروين ابنا لأحد ذوي الحرف وليس ابن طبيب مفرط الثراء؟»[٢] مشيراً إلى أن ثروة داروين الشخصية قد منحته حرية متابعة البحث دون عوائق رغم أمراضه المزمنة، إلا أن هذا السؤال يفرض نفسه في إشكاليتنا المطروحة، آخذين في الحسبان طبيعة المجتمع الفيكتوري وطبقيته وتعالي صيحات الحتمية العنصرية فيه، فداروين حاز بشهادة كثير من مؤرخي عصره على مكانه علمية لاتضاهى، وقدر في المحافل لا يجارى، وكذلك هربرت سبنسر الذي علا قدره على صاحبيه وقتئذ وامتد تأثيره في حياته إلى أنحاء أوروبا كلها ـ رغم عقبات الترجمة ـ وكانت مؤلفاته حينها من أكثر الكتب طباعة ومبيعاً.

ثمة مكمن مهم يذكره البعض لتحليل تلك القابلية الفورية للرؤية الكونية الداروينية فور تشكلها، فإضافة إلى تشبع القرن التاسع عشر بمعالمها ومضامينها التي كانت تفتقر إلى صياغتها في وحدة رؤيوية ملتحمة بالمعطيات العلمية من براهين ومصطلحات، برز اتجاهان مهدا الطريق للثورة الداروينية أولهما: تنامي تشديد المفكرين العقليين في عصر التنوير على التقدم ومضامينه المتسعة، وثانيهما: رد الفعل الرومانطيقي الذي عزل مظهراً واحداً من مظاهر التطور هو التطور الزمني الذي أُعتبر الحقيقة الأساس في الطبيعة البشرية، وهذه الفاعلية التداولية لمفاهيم التطور والتقدم والتغير والنمو فسرت التعاطي الفوري للصياغة البيولوجية لتلك المفاهيم[٣]

رواد الرؤية الكونية الداروينية:

تصدر للرؤية الداروينية وتبناها عدد من رجالات الفكر في المجتمع

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.1-3.

(٢) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.31.

(٣) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p, 496.

الأوروبي تزامناً مع نشأتها، يتزعمهم تشارلز داروين الذي اصطبغت باسمه تلك الرؤية لجهوده في إلباسها البزّة العلمية، وهربرت سبنسر رائد التعميم «الشمولي» للداروينية والذي سبق داروين ببعض مضامينها وطغت شهرته على داروين في بادئ أمرهما، وتوماس هكسلي محامي الداروينية البارز الذي كانت له آراء مستقلة حول تعميم الداروينية في الأخلاق، وارنست هيكل داعية الداروينية في ألمانيا وصاحب التزوير الشهير للأجنة التطورية، وغيرهم.

ستحوي هذه القائمة موجزا تعريفياً بأقطاب الرؤية الكونية الداروينية وإسهاماتهم في تشكلها النظري وتمثلها الواقعي:

١ ـ تشارلز روبرت داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢):

أفضنا الحديث فيما مضى عن علاقة داروين بالرؤية الكونية الداروينية وعن كونه قطبها الأبرز، وكيف كانت نظريته البيولوجية ـ التي أشرنا لطرف من نشأتها كذلك ـ برهاناً مفصلياً اتكأت عليه الرؤية المذكورة في ادعاءات تعميمها، كما أصبحت معالم نظريته دوالاً لها، وقد يكون من الأنسب هنا ـ منعاً للتكرار ـ أن نحرر قضية دقيقة حول آراء داروين في توظيف نظريته خارج حقل البيولوجيا، ومواقفه إزاء إجراءات تعميمها لتفسر كل شيء كصنيع رفيق دربه هربرت سبنسر، فهل تمسك بتجريبيته وصيت صرامته العلمية؟

يحاول لفيف من المؤرخين والفلاسفة والعلماء الطبيعيين النأي بداروين عن نير رؤيته الكونية الداروينية، فـ«الداروينية الاجتماعية» ـ وهو وصف سلبي أطلق على الممارسات الأخلاقية المرتبطة بالداروينية ـ بدعة سبنسرية خالصة لاعلاقة لداروين بها، فداروين لم يسع لتعميم الداروينية، بل فهمها في حقل البيولوجيا فحسب، إن طرحاً كهذا تطفح به المؤلفات المعنية[١]

إلا أن دراسة أولية لما كتب داروين في كتابيه الشهيرين تطلعنا على وهم ذلك الاستقراء، فداروين إن لم نقل بتبنيه لكافة مضامين الرؤية الداروينية

---

(١) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution. Pantheon Books. p.208-210.
And: Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.11-14.

فإنه على أية حالٍ متبن لكثير منها، غير مناكف لدعاوى تعميمها، فكتابات داروين مشبّعة بالمثل الشمولية للداروينية والاصطفاف إلى رواد تعميمها، وهذا البحث سيتضمن الكثير من تلكم الشواهد بمشيئة الله.

إن عدم تزعم داروين للطرح التنظيري المعمم للداروينية كما يكرر سبنسر بحماسه ومبالغاته المعهودتين، لا يعني كون داروين لم يستبطن تلك الرؤية لتكون قالباً تفسيرياً لتحليلاته ونظراته إلى الكون والإنسان والحياة، وإن طرحت بهدوء متسم بالغموض[1]، وأساليب حذرة ناعمة في غمرة طوفان أدلته التجريبية ومشاهداته الحسية التي حوتها أسفاره.

إن سؤالا مشروعاً تفرضه هذه الحقيقة حول مرامي هذا الإنكار المتصلب لتبني داروين للطرح الشمولي الرؤيوي للداروينية، والذي ـ ربما ـ يشير إلى رغبة انتشال العلم الطبيعي ـ ممثلاً في داروين ـ من ويلات الرؤية الكونية للداروينية التي يراد لها أن تُلصق بسبنسر وأن تموت بموته، ككثير من فلسفته.

٢ ـ هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٧):

دشن هربرت سبنسر في منتصف القرن التاسع عشر فلسفة تطورية شاملة وسعت الأفكار التطورية لتشمل الكون كافة بدل اختزالها في عالم البيولوجيا وحدها، إذ رأت أن الوجود الواقعي بمختلف أنواعه وأشكاله، من العالم العضوي إلى اللاعضوي، فعالم الفكر والمؤسسات الإنسانية جمعاء، خاضع لقانون واحد شامل هو قانون التطور[2]، وقد مثلت رؤيته المتطرفة اتجاهاً من أعرق الاتجاهات الفكرية في القرن التاسع عشر وأكثرها ذيوعاً.

سبق سبنسر رفيقه داروين بطرح فكرته التطورية التي كانت ـ حينها ـ غضّة، إلا أنه وبعد صدور «أصل الأنواع» أعاد تأسيس آرائه اعتماداً على نظرية داروين متحدثاً في أسفاره الضخمة ـ التي طبعت بعنوان (المبادئ الأولى) ـ في شتى العلوم الإنسانية والطبيعية، صائغاً بذلك فلسفة تطورية للعلم

---

(١) Elshakry, M. (2014). Reading Darwin in Arabic, 1860-1950. University of Chicago Press. p.21-43.

(٢) Spencer, H. (1862). First Principles. Williams and Norgate,. p.146.

والمعرفة، رائياً إمكانية توسيع فكرة التطور والنمو في تعميمات كونية[١]

يقضي قانون التطور السبنسري بأن التطور «تجمع لأجزاء المادة يلازمه تشتيت للقوة والحركة، ومن خلال ذلك تنتقل المادة من حالة التجانس المطلق إلى حالة التباين المحدود»[٢] ويقصد بذلك أن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة ومن ثم تلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى، فتركب كلاً أعقد فأعقد، فالطبيعة مادة وحركة، وما الحياة والشعور - على اختلاف صوره - إلا تعقد المادة والحركة[٣]

ربطت هربرت سبنسر بداروين علاقة وثيقة، وكان التأثير بينهما تبادلياً، إذ كان داروين ينعته في كتبه بـ «الفيلسوف العظيم»[٤]، ويكثر الاعتضاد بآرائه[٥] حتى إنه أُعجب بالمصطلح الذي سكّه سبنسر تعبيراً عن التنازع من أجل البقاء «البقاء للأصلح» أشدّ من إعجابه بمصطلحه «الانتخاب الطبيعي»[٦]

أما سبنسر فقد كان يشيد ببحوث داروين ويستشهد بها، بل لم تتبلور أفكاره التطورية بشكل تام إلا بعد قراءة (أصل الأنواع)، على أن نظرتهما للأخلاق انتخاباً وانتسالاً أظهرت خلافاً في تعاطي منهجيتهما التطورية لها، وسيأتي تناول ذلك في الفصل الأخير من هذا الكتاب بمشيئة الله.

ومع أن الرؤية الكونية الداروينية لم تقبل - على المستوى النظري - بالتعميم المتطرف لقانون التطور ليشمل الكون بكليته، إلا أنها أعادت مأسسة

---

(١) Ibid:. p.175.

(٢) Ibid:. p.148-149.

(٣) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.85.
And: Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.106.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.97.

(٥) ibid:. p.64, 113, 310.

(٦) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.49.

غالبية ميادين المعرفة وفق رؤيتها التطورية وهو مكمن سطوة الفكر السبنسري على الرؤية الكونية الداروينية، إضافة إلى أن الفكر السبنسري يمثل تحيزاً لا محكياً للثقافة الغربية التي انصهرت الرؤية الداروينية في أتونها وعززت عنصريتها والزعم بفوقيتها.

لقد كان إسهام سبنسر في صياغة الرؤية الداروينية وهيكلتها إسهاماً حاسماً، إذ حقنها بالمفاهيم التطورية التقدمية الحتمية[1]، وضخ فيها روحاً فلسفية شمولية أشرع أبواب تطبيقها بعد ذلك على مختلف فروع المعرفة، فقدم تفسيراً اجتماعياً تطورياً قرر فيه انتقال المجتمعات من الحالة العسكرية التي تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفي وتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية صارمة، إلى الحالة الصناعية التي تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادي[2]، ثم ولج علم الأخلاق مخضعاً مبادئ الأخلاق الجديدة لقانون الانتخاب الطبيعي عن طريق التنازع على البقاء: إذ يبقى من هذه المبادئ ما يصمد للتجربة وينقرض منها مالا يقوى على النضال، وجعل هدف الأخلاق كمال الحياة الإنسانية[3]، كما فسّر الأديان تفسيرا اجتماعياً تطورياً، ونسب بعض المفكرين لسبنسر قصب السبق في ذلك التفسير، وتضعف ثقتنا بهذه النسبة إذا وجدنا هذا التفسير عند من قبله، كادوارد تايلور في دراساته الانثربولوجية للجماعات البدائية التي أفاد منها داروين كما سيأتي لاحقاً بإذن الله.

لقد رأى سبنسر أن موضوع المعرفة ينحصر في جملة العلوم الواقعية، وتبنى النسبية المعرفية، وسوّغ استبعاد الميتافيزيقيا[4]، وقد شاعت فلسفة سبنسر في حياته حتى بلغت أنحاء كثيرة من القارة الأوربية ثم ما لبث أن خفت أوارها،

---

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.325.

(٢) Spencer, H. (1882). The principles of sociology (Vol. 2). D. Appleton. p.229-265.

(٣) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton. p.334-335.

(٤) Spencer, H. (1895). The principles of psychology (Vol. 2). Appleton.. p.503-527.

ورُفضت كثير من أفكاره المركزية التطورية في علم الاجتماع والنفس وعلى رأسها مبدؤه التطوري الكوني، كما هاجم التطوريون الاجتماعيون تضمينه للتقدم في معنى التطور[١]، وكاد النقاد أن يجمعوا على أن ما كتبه في علم النفس وتطور العقل من أضعف ما كتب في ذلك العصر[٢].

كما أن تفسيره المادي للأخلاق، تفسير يغفل أي عنصر غير محسوس يؤثر فيها، وأساسها الغايات الربانية والأفعال الباطنة التي هدفها تنمية النفس، فالأخلاق هدفها «حفظ الحياة» كما يقول، والقانون الذي افترضه قانون طبيعي لا خُلقي، فهو يعبر عن أثر البيئة التقدمي الحتمي في الناس، في حين أن القانون الخلقي قانون مثالي إرادي يتحقق منه سمو الإنسان فوق النظام الطبيعي[٣].

أمر ثالث ينجم عن إخضاع المبادئ الأخلاقية لمنطق التطور الأعمى كما يرى سبنسر، وهو أن الإحسان للضعفاء يتعارض مع قانون الطبيعة الذي يقضي ببقاء الأصلح[٤].

إلا أن النقاد الغربيين يرجعون لسبنسر الفضل في إقحام التطور في العلوم الاجتماعية، ويشيدون بجهوده المنهجية في ترسيخ الوضعية في الدارسات الإنسانية[٥].

٣ ـ توماس هكسلي (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥):

لم يعرف هكسلي بأبحاثه ومؤلفاته التي زكته ليصبح رئيس الجمعية

---

(١) Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Science & Business Media. p.19-21.

(٢) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.12-13.

(٣) انظر: فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص٢٤٩ تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٨٦ وفكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، عبد الله العمر مرجع سابق ص٨٧.

(٤) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton. p.334-335.

(٥) Rumney, J. (1936). Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory, to which is Appended a Bibliography of Spencer and His Work. Transaction Publishers.p.v
And: Carneiro, R. L. (1973). Structure, function, and equilibrium in the evolutionism of Herbert Spencer. Journal of Anthropological Research, (29)2. p.11.

الملكية في عام ١٨٨٣م فحسب، بل بنشاطه البارز في تعميم الرؤية الكونية الداروينية في المجالس العلمية الرفيعة، ودفاعه المستميت عن مضامين الرؤية الكونية الداروينية قبل معالمها، حتى لقب بـ«كلب داروين»[١] لفرط دفاعه عن نظريته في المحافل المجتمعية التي جرى أشهرها في مناظرته مع مطران أكسفورد صامويل ولبرفورس عام١٨٦٠ حينما رفض الأسقف أن يكون متحدراً من قرد، فرد عليه بكونه يفضل «أن يكون سلفه قرداً «مستقيماً وشريفاً» على أن يكون إنساناً يتمتع بعقل ولكنه يرفض استعماله»[٢] ومن وحي هذه المشادة ألف كتابه (منزلة الإنسان من الطبيعة) الذي أصل فيه للرؤية الكونية الداروينية المذيبة للامتيازات البشرية عمّا سواها من الكائنات الحية قبل مقاربة داروين المماثلة في كتابه (تسلسل الإنسان) ببضع سنين[٣]

لقد كان إسهام هكسلي في ضخ الرؤية الكونية الداروينية في المجتمعات الأوروبية حاسماً، فقد أنشأ لوبي دارويني عام ١٨٦٤يعقد اجتماعات مستمرة حتى عام ١٨٩٣في نادٍ ليلي أطلق عليه (نادي إكس x club) جمع في بداية أمره تسعة من رجالات الفكر والعلم المناوئين للخلق الإلهي لصالح بديله الحديث «الانتخاب الطبيعي»، وكانت رسالة النادي المعلنة «من أجل علم نقي وحر وغير مقيد بالعقائد الدينية» وقد مثل ذلك النادي بدايات تغلل الفكر العلموي في الفكر الغربي ـ الإنجليزي على وجه الخصوص ـ[٤]

على أن حماس هكسلي واندفاعه في تعميم الداروينية قد خفت أواره عند غشيانه الميادين الأخلاقية، فلم يلبث أن شعر بالتعاكس بين المسارين البيولوجي والأخلاقي وبحجم النتائج الكارثية التي يؤديها تطبيق أحدهما على

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.510.

(٢) Russell, B. (1969). Religion and science, Oxford University Press, USA. p.78.
Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.242 And:

(٣) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press.. p.93-95.

(٤) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.104.

الآخر: «إن ممارسة ما هو أفضل أخلاقياً يتضمن نوعاً من السلوك يعارض من جميع الوجوه ما يؤدي للنجاح في الصراع الكوني من أجل الوجود، فالقوانين والقواعد موضوعة للحد من فعل المجرى الكوني، وهي تهدف لا إلى بقاء الأنسب وإنما إلى تنسيب أكبر عدد ممكن للبقاء»[١] ولذلك فقد صاغ رؤية تطورية تنبهت لإشكالية المعيار الأخلاقي في فلسفة أستاذيه حينما كتب: «قد يعلمنا التطور الكوني كيف أن النزعات الصالحة والشريرة في الإنسان يمكن أن تكون قد نشأت، لكنه في حد ذاته أعجز اليوم منه في أي وقت مضى عن أن يقدم أي سبب لتفسير كيف أن ما نسميه الخير يفضل على ما نسميه الشر»[٢]

٤ ـ فرانسيس جالتون (١٨٢٢ ـ ١٩١١):

تمثل إسهام جالتون في الرؤية الكونية الداروينية إلى إقحامه فيها ما يعرف بعلم تحسين النسل/اليوجينيا[٣] الذي عرفه بأنه: «العلم الذي يعالج المؤثرات التي تحسن من نوعية عرق ما»[٤] وكان دافعه للتفكير في ذلك قلقه على مستقبل العرق الإنجليزي[٥]

في بدايات اليوجينيا، حاول جالتون إثبات وجود تفاوت ذهني بين الأعراق: فالسود يحتلون مرتبة أدنى بدرجتين من الانجليز من حيث الذكاء[٦]، لقد نجم عن الاتحادات التزاوجية بين العرقين ـ وفق اعتقاده ـ تناقص كبير في

---

(١) Huxley, T. H. (1893). Evolution and ethics. London: Macmillan. p.32-33.

(٢) Ibid:. p.31.

(٣) وهو العلم الذي يهدف إلى إجراء الانتخاب الطبيعي صناعياً عن طريق استغلال المعلومات المتاحة عن الجينات المسؤولة عن الصفات الوراثية المرغوبة والتخلص من الصفات المرفوضة.

See: Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.12.

And: Allen, G. E. (2001). Is a new eugenics afoot?. Science, 294(5540), 59-61.

(٤) Galton, F. (1909). Essays in eugenics. Eugenics Education Society. p.35.

(٥) Ibid: . p.40-58.

(٦) Galton, F. (1869). Hereditary genius. Macmillan and Company. p.338-339.

عدد خارقي الذكاء[١]، ومن ثم: اقترح السيطرة على الزيجات للحد من امتزاج الأعراق الأدنى بالأعراق الأعلى، وذلك - كما يقول - أسوة بالاستيلاد الاصناعي الذي يجريه الرعاة على الخيول والكلاب للحصول على سلالات متميزة[٢].

كان داروين يرقب أطروحات جالتون باهتمام بالغ، لقد ربطت بين الرجلين علاقة تثاقفية عميقة إلى جانب القرابة، وأشار إلى آرائه مشيداً بها في غير ما موضع[٣]، وفي أحد المواضع: صرح باستمداده لأفكار جالتون اليوجينية[٤] ثم أفاض في تعاطيها: «إننا كأمم متحضرة، نبذل أقصى جهدنا لكبح عملية التخلص (التي يقوم بها الانتخاب الطبيعي)، إننا نقوم ببناء الملاجئ للمعتوهين والعاجزين والمرضى، ونقوم بسن قانون لإعالة الفقراء، وأطباؤنا يقومون ببذل أقصى مهاراتهم لإنقاذ حياة كل فرد حتى آخر لحظة، كما أن التلقيح الوقائي قد أبقى على حياة الآلاف الذين نتيجة تكوينهم الضعيف كان من شأنهم في الماضي أن يستسلموا لداء الجدري، وبهذا فإن الضعاف في الأمم المتحضرة يقومون بالإكثار من صنفهم، ولن يشك أحد من الذين يقومون باستيلاد الحيوانات الداجنة في تأكيد ضرر هذا الأمر بدرجة عالية للجنس البشري. . . وباستثناء الحالة الخاصة بالإنسان، فإنه من الصعب إيجاد شخص على درجة من الجهل لكي يقوم بالسماح لأكثر حيواناته سوءاً بالتوالد»[٥] لكنه يؤكد بعد ذلك أن المساعدة التي نشعر بأننا مجبرين على تقديمها للعجزة هي نتيجة لغريزة التعاطف التي تم اكتسابها كجزء من الغرائز الاجتماعية وكبحها سيكون كبحاً لأسمى أجزاء طبيعتنا البشرية، مع ذلك، يعود داروين ملمحاً إلى الحلول السبنسرية وسياسات عدم التدخل، مع التوصية

---

(١) Ibid: . p.64-65, 308-309.

(٢) Ibid:. p.1.

(٣) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.99, 106, 164, 179.

(٤) Ibid:. p.161.

(٥) Ibid:. p.161.

بتضييق نطاقات تطبيقها: «من الممكن للجراح أن يجعل نفسه قاسياً في الوقت الذي يقوم فيه بإجراء عملية جراحية، وذلك لأنه يعلم أنه يتصرف للصالح الخاص بمريضه، ولكن إن كان لنا أن نقوم عن قصد بإهمال الضعيف والعاجز، فإن ذلك ممكن أن يكون فقط من أجل مصلحة طارئة، ومع وجود كارثة ساحقة»[١]

يقترح داروين بعد ذلك ان نستسلم آسفين لإشكالات تكاثر الضعفاء وكبح مفعول الانتخاب الطبيعي، إلا أن هناك إجراءً وقائياً يلزم التقيد به ـ على الأقل ـ لمنع التدهور الاجتماعي: «هو أن الأعضاء الأضعف والأردأ لا يتزوجون بنفس الحرية التي يتزاوج بها الأصحاء عن طريق تجنب الضعيف للزواج»[٢]

وفي موضع آخر يُجلّي التآثر بين جالتون وداروين يقول الأخير: «يتعين على جميع من لا يستطيعون تجنب الفقر المدقع لأطفالهم، أن يحجموا عن الاقتران، وذلك لأن الفقر ليس شراً كبيرا فقط، ولكنه يميل إلى زيادة نفسه، عن طريق أنه يودي إلى التهور في الاقتران، وعلى الجانب الآخر ـ كما علق السيد جالتون ـ فإنه إذا قام الحصيف بتجنب الزواج، بينما يقدم المتهور على الاقتران، فإن الأعضاء المنحطين يميلون إلى الحلول، محل الأعضاء الأفضل في المجتمع. .من خلال تصارع على البقاء»[٣]

يقدم داروين في هذين النصين فكراً تصالحياً مع الفكر اليوجيني إن لم نقل بتبنيه الناعم له، لكن يبدو أن هناك مؤسساً لليوجينيا سبق الرجلين، ذاك هو توماس مالتوس الذي عرض للأفكار ذاتها في كتابه «مقالة حول مبادئ السكان»[٤]، وبدا له تأثير مزدوج على ابني الخالة.

إن المبدأ الوصائي الذي ينطلق منه الثلاثة ـ والذي انبثقت عنه الرؤية الكونية الداروينية ـ منطقي جداً ومتماسك في ظل دورانه في الفلك المادي،

---

(١) Ibid:. p.162.

(٢) Ibid:. p.162.

(٣) Ibid:. p.167.

(٤) Malthus, T. R. (1872). An Essay on the Principle of Population. p.3-4.

فالفكر المادي يذيب أي ثنائيات في تحليله الانطولوجي، إذ ينطلق في التسوية بين الإنسان والحيوان أولاً، ثم بينهما وبين المادة، فلا فرق بين الخردة والإنسان الضعيف، كلاهما يستحق الفناء.

٥ ـ ارنست هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩):

حيثما يرد اسم ارنست هيكل تثب إلى الذهن حادثة التزوير الشهيرة لرسوم الأجنة التي احتال بها الرجل لينسج له مجداً تطورياً كان ـ ومازال ـ مطمح علماء الحياة في بحوثهم، إلا أن قصة هيكل في تعميم الرؤية الداروينية وبثها في ألمانيا كانت هي الأجدر بأن تحكى، فقد تشبع الرجل بالديانة الداروينية وبشر بها خالعاً عليها القدرة المطلقة لفك «أحجية الكون" كما هو عنوان مؤلفه الذي أصدره عام ١٨٩٩م لينتهي لنسف سرديات الخلق الإلهي والعناية الربانية والنفس الخالدة واعتبارها لاتصمد أمام الترسانة الداروينية التي تؤسس لدين مستقبلي يقوم على قيم بشرية خالصة هي الحق والخير والجمال(١)

لقد تمخض عن دين هيكل في ألمانيا ـ الذي كان من ألصق أتباع داروين ـ إيمانٌ واسع بالقيم العلموية الداروينية المغرقة في ماديتها وتطرفها وعنصريتها المقيتة والتي أسست قاعدة شعبية عريضة تفتّق عنها الخط النازي الذي تمالأت نظمه وآماله مع المنظومة الداروينية(٢)، فقد ذكر في كتابه «تاريخ الخلق» ترتيباً للأعراق يقتضي منح التفوق للإنجليز والألمان على ستة وثلاثين عرقٍ إنساني(٣)

---

(١) Haeckel, E. (1903). The evolution of man: a popular exposition of the principal points of human ontogeny and phylogeny (Vol. 1). D. Appleton.. p.587-590.
and: Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.97.

(٢) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.242,
And: Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.104.
And: Toal, C. (2012). Preaching at the British Association for the Advancement of Science: sermons, secularization and the rhetoric of conflict in the 1870s. The British Journal for the History of Science,p. 75.

(٣) Haeckel, E. (1876). The History of Creation: Or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General, and of that of Darwin, Goethe and Lamarck in Paticular. (Vol.2) HS King & Company.. p.356-400.

٦ ـ لودفيغ بوخنر (١٨٢٤ ـ ١٨٩٩):

تزعم بوخنر فكر المادية العلمية في ألمانيا منذ منتصف القرن التاسع عشر، فقد أصدر حينها كتابه الشهير حول **المادة والقوة** الذي أكد فيه لافناءية المادة وأن الروح صائرة إليها وأنها ـ أي المادة ـ صائرة إلى القوة، وبالتالي فالمادة من حيث هي قوة فاعلية أزلية لاتفتقر إلى إله خالق يمنح العالم إشارة البدء، كما أنه لا حاجة إلى نفس مفارقة للبدن لتفسير ظاهرة الفكر، فالمخ وعملياته الفكرية كالعضلة وعملياتها التقلصية[١]

لقد نشر بوخنر كتابه المذكور قبل اصدار داروين لأصل الأنواع بأربع سنين، وقد انتشر بشكل واسع وطبع قرابة ثلاثين طبعة، وترجم إلى خمس عشرة لغة وعقب انتشار نظرية داروين ترسخ في المجتمع الغربي ثقافة إلحادية دمجت مادية بوخنر بالنظرية التطورية وعممت رؤية كونية داروينية ذات طابع تفسيري تقدمي لكل مجريات الكون وميادين المعرفة، وكان أول معتنقي هذه الرؤية بوخنر نفسه الذي تماهى مع تلك الرؤية[٢] مؤلفاً عدة مؤلفات حولها كـ «التقدم في الطبيعة والتاريخ في ضوء الداروينية» و«الداروينية والاشتراكية» و«الإنسان ومكانته في الطبيعة» وغيرها.

وبالجملة، فلا يهدف هذا البحث ـ بذكره لهؤلاء الأعلام ـ إلى استقصاء مروجي الرؤية الكونية الداروينية وأتباعهم إذ لم يسلم أحد من نيرها آنذاك، لكنه يهدف إلى الإشعار بأقطابها البارزين الذين عممت تلك الرؤية بتنظيراتهم وتسيدهم للمشهد العلمي والفلسفي، وغني عن القول أننا لانقصد تضمن الرؤية الداروينية لكافة أفكارهم الجزئية بتناقضها واختلافاتها، لكن المراد تشكل تلكم الرؤية مما تمالأوا عليه أو أكثرهم.

---

(١) Büchner, L. (1864). Force and matter: empirico-philosophical studies, intelligibly rendered. Trübner & Company.. p.9-16, 263-322.

(٢) Büchner, L. (1894). Man in the Past, Present, and Future: A Popular Account of the Results of Recent Scientific Research Regarding the Origin, Position and Prospects of Mankind. P. Eckler. p.261-322.
And: Büchner, L., & Büchner, A. (1901). Last words on materialism and kindred subjects. Watts & Company, issued by the Rationalist Press Assn., Limited. p.27-43.

* «لبّ الداروينية الحقيقي هو نظرية الانتقاء الطبيعي، هذه النظرية مهمة جداً للتطوريين، لأنها تسمح بتفسير التكيّف ـ أو التصميم عند اللاهوتي الطبيعي ـ بوسائل طبيعية»[(١)].

* «يفسر الانتخاب الطبيعي التصميم المشاهد في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تتطلب خلقاً أو توجيهاً من قوى فوق طبيعية»[(٢)].

---

(١) Mayr, E. (1982), Darwinism defended, from the Foreword by Ernst Mayr for M. Ruse (1982). Darwinism defended. Addison-Wesley, Advanced Book Program/World Science Division. P.xi

(٢) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.12.

الفصل الأول

الرؤية الكونية الداروينية ـ المعالم المركزية

ينهض هذا الفصل لتعاطي المعالم الأساسية للرؤية الكونية الداروينية وتحرير إشكالاتها، وقبل الشروع في ذلك يحسن التعريف بنظرية التطور البيولوجي بحسبانها الخيط الناظم لتلك المعالم، ومانحتها ـ أي المعالم ـ هيمنتها التأثيرية على ميادين المعرفة الغربية لانبتاتها المزعوم عن المؤثرات الميتافيزيقية التي كانت تلك الميادين قد خرجت تواً من صراعاتها معها، ومحاولة التزامها بالبعد الطبيعاني المحسوس في تفسيرها لمظاهر الحياة.

ـ نظرية التطور البيولوجي:

طبقاً للتصور الأصولي، تقرر نظرية التطور البيولوجي بأن كافة الكائنات الحية نشأت عبر تحول تدريجي من نوع بدائي واحد ـ أو عدة أنواع رئيسية ـ عاشت منذ ملايين السنين ثم تفرعت خلال الزمن منتجة أنواعاً كثيرة عبر آليات تفاعل مع البيئة أشهرها الانتخاب الطبيعي الذي يعتمد في حدوثه على تراكم تغيرات جينية تدريجية وطفرات جينية عشوائية قائمة على الصدفة[(١)].

ربما يبدو من الصعب صياغة تعريف شمولي حاسم ودقيق عن النظرية،

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.400, 501.

and: Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.577.

And: Coyne, J. A. (2009). Why evolution is true. New York: Viking. p.3-6.

وذلك لأنها منذ نشأتها العلمية على يدي داروين في منتصف القرن التاسع عشر، وهي تخضع للمراجعة العلمية وتباين وجهات النظر في بعض تفاصيلها، امتد هذا الخلاف إلى الدائرة الضيقة المحيطة بمؤسسها نفسه ـ أمثال هربرت سبنسر وإرنست هيكل وتوماس هكسلي، ثم تشعب هذا الخلاف بين الداروينين إلى يومنا هذا، ولا يعني ذلك عدم وجود قالب مفاهيمي متفق عليه بين التطوريين، لكن هذا القالب يبقى مجتزأً وناقصاً، ولا يعيب ذلك بحد ذاته في النظرية، إذ الشأن في غالب النظريات افتقادها للحتمية العلمية، وقيامها على أساس من التخطئة المستمرة والتصحيح لمسارها[(١)]

يميل كثير من الكتاب إلى التفريق بين نظرية التطور مطلقة ونظرية التطور مقيدة بقيد (الداروينية)، ولهذا ـ كما يقال ـ مناسبة هي أن هناك من لا يمانع في أن تكون آلية التطور موجهة من قبل خالق عليم، مما يستلزم بطبيعة الحال رفض هيمنة الرؤية الداروينية على النظرية التطورية؛ إذ إن آلية التطور حينما تكون داروينية فإنها تكون تحت رحمة الصدفة والعشوائية، وتصبح مظاهر التدبير والعناية الإلهيتين فيها تجليات وهمية لا حقيقية، بحيث يجب أن تؤول بإرجاعها لأصلها المحكم ـ في نظر الملحد خصوصا ـ ألا وهو أصل الصدفة في تفسير أصل الحياة، وأصل العشوائية في تفسير الانتواع[(٢)]

سنعنى في هذا الفصل بدارسة أبرز معالم الرؤية الداروينية وهي التطور التدريجي والانتخاب الطبيعي والسلف المشترك للأحياء، وهذي المعالم وإن

---

(١) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.81.
وهذا ما تواضع عليه الفكر العلمي كما في المصادر السابقة، بينما يصم الفيلسوف الأمريكي ديفيد بيرلنيسكي البنية العلمية للنظرية بالضبابية وبأنها «كدخان كثيف في غرفة، لا تكاد ترى شيئا» انظر فيلم «مطرودون: غير مسموح بالذكاء !Expelled: No intelligence allowed».
على موقع اليوتيوب: https://www.youtube.com/watch?v=bl6E9C2BeuE

(٢) انظر: مقدمة د. عبد الله الشهري لترجمة كتاب: تصميم الحياة. . .، وليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، ترجمة: مؤمن الحسن وآخرون ص١١ على أن هذا لا ينفي وجود مؤمنين بالتطور الدارويني العشوائي ووجود الخالق، لكنهم ندرة، وسيأتي الحديث حول ذلك في ثنايا هذا البحث بإذن الله.

بدت متداخلة في نظم النظرية التطورية إلا أنها يمكن عزلها عن بعضها حين تدرس كدوال لنموذج معين، وهذا ما يشير إلى أن دراستها تهدف إلى استيضاح البعد الرمزي والسطوة المعرفية لتلك المعالم دون الخوض في تفاصيلها البيولوجية المتشعبة ومتعلقاتها الدلالية، مما لا تعنى به هذه الدراسة.

أولاً: التطور التدريجي العشوائي للأحياء

أُطلق التطور في الفلسفة الحديثة على عدة معان، أبرزها: **النمو** حيث ينتقل المبدأ الداخلي من حال الكمون إلى حال الظهور حتى يبلغ نهايته، كمبدأ الحياة الذي ينمو وينبسط، فيخلق في المادة أطوارا وصوراً مختلفة، كالنطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، والعضلات إلخ، كما أطلق على **التبدل التدريجي** البطيء بتأثير الظروف الخارجية، وعلى **التبدل الموجه** إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة، وعلى **الانتقال من البسيط إلى المركب**، ومن المتجانس إلى غير المتجانس، أو من الأكثر تجانساً إلى الأقل تجانساً[1]، وهذه المعاني ترحّلت ضمنياً إلى طرح رواد الداروينية بين مقل ومستكثر، وقادت إلى إنشاء المعلم الأساس للنظرية البيولوجية الأصولية: التطور التدريجي العشوائي للكائنات الحية، وقد مثل هذا المعلم العصب المركزي للرؤية الكونية الداروينية التي هيمنت به على الفكر والمعرفة الغربية.

مما يلحظ ابتداءً حجم المفارقة في صيانة منتوجات العلم الطبيعي وتعلية حصونها عن الانتقادات العقلية المحضة أو التأملات الميتافيزيقية ـ التي يؤطر اللاهوت ضمنها ـ بدعوى انبتاتها عن الفكر المجرد والتزامها بالتجربة وقوة الاستدلال الحسي؛ بينما تتدنى تلك الأسقف لتستلهم فكرة فلسفية عتيقة كفكرة التطور ـ كما هنا ـ مدفوعة بإيديولوجيا عقائدية متشنجة ترفض مجرد

(١) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/ ٢٩٤.

التشكيك في معطياتها، وإعادة النظر في جمهور أدلتها، حتى صُودرت - في كثير من الدوائر العلمية - المرونة المعهودة في النقاشات الأكاديمية وأدرج التشكيك في التطور ضمن تابوهاتها اللا محكية.

- فحوى التطور التدريجي:

في الصيغة العلمية المتعارف عليها: يقضي التطور بأن الحياة تبدلت ونمت تدريجياً من نوع بدائي واحد عاش منذ أكثر من ٣,٥ مليار سنة ماضية وتفرع خلال الزمن منتجاً أجناساً متعددة تمثل التنوع الحيوي الكبير في كوننا الحالي، وقد تم ذلك التغير التطوري عبر آليات مساندة أشهرها الانتخاب الطبيعي.

تقرر المقاربة المعاصرة لنظرية التطور أن الأنواع تخضع لتغيرات جينية عشوائية عبر الزمن تحدث في الحمض النووي DNA لها والتي تنشأ كطفرات اعتباطية، ومع تراكم تلك التغيرات عبر ملايين السنين وبصورة تدريجية ينتج جنس حيوي مخالف تماماً للأول، فالطيور تطورت من كائنات تشبه الزواحف، والبشر تطوروا من كائنات شبيه بالقردة العليا «القردة الواقفة»، والمستخلص من ذلك كله أن أنواع الحيوانات والنباتات المعاصرة لم تكن ذاتها منتشرة قبلاً، إلا أن ذلك لا يعني لدى التطوريين أن كل الأنواع البائدة تركت أنواعاً تحدرت منها بل الأغلبية الساحقة منها انقرضت ولم يتناسل سوى نسبة ضئيلة[(١)]

ثمة مفهوم محوري هنا وهو مايعرف بآلية «الانتواع» أي الانقسام المؤدي إلى بزوغ نوع جديد، وهو موطن إشكال كبير لدى التطوريين[(٢)]، فداروين رغم استشعاره مركزية الانتواع - حتى عنون بذلك أشهر كتبه (أصل الأنواع) - إلا أنه لم يهتد مطلقاً لتفسيره، وكل ما قدمه في كتابه هو بعض

---

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.400, 501.
and; Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press.p.çññ.
And: Coyne, J. A. (2009). Why evolution is true. New York: Viking. p.3-6.

(٢) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.70.
And: Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press.. p.720-728.

الأدلة على الانقسام النوعي، استلهم أكثرها من الانتقاء الصناعي/أو ما يعرف بالتدجين الذي ينتهجه مربو الحيوانات لأهداف تحسينية، وأرجع بعض التطوريين ذلك إلى جهل داروين حينها بالتبادل الجيني وبكنه تركيب الشريط الوراثي، حتى أن داروين طرح الآلية اللاماركية أو ما يعرف بفكرة (الإعمال والإهمال/الاستخدام وعدم الاستخدام) ليحل بها إشكال الآلية المجهولة التي تتمايز الأنواع بها عن بعضها[1]

بدأت محاولات الفهم لآلية حدوث الانتواع في ثلاثينيات القرن العشرين[2]، ومازالت تلك المحاولات في مهدها حتى الآن[3]، ويبدو أن «مشكلة الانتواع» ـ كما يطلق عليها ـ مازالت بعيدة عن الحل[4]، كتب عدد من التطوريين في العصر الدارويني الوسيط أنها «مشكلة معقدة للغاية»، «معلوماتنا هنا لا تزال مجزأة للغاية»، «نحن نعرف ما يكفي لنكون قادرين على القول بأنه لا توجد قاعدة واحدة لذلك»[5]، أما في الفكر البيولوجي المعاصر، فـ«يعتبر الانتواع إشكالية رتيبة لا يزال من الضروري معالجتها، إن منهجية التصنيف غير متجانسة ـ وفقاً للعلماء المعنيين بها ـ بسبب اختلاف جودة البيانات وكميتها والاختلافات حول مفهوم الأنواع في أصله»[6] «أصل التنوع التصنيفي هو المشكلة الأساسية لعلم الأحياء التطوري»[7]

وبالجملة: فإن كثيراً من تفاصيل العملية التطورية غير مؤكد لدى

---

(١) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.7.
And: Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.207.

(٢) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.173.

(٣) Chadov, B. F., Chadova, E. V., & Fedorova, N. B. (2019). Ontogenes and the Problem of Speciation. Journal of Evolutionary Science, 1(1), 3-47.

(٤) Mayr, E. (1982). Speciation and macroevolution. Evolution, 36(6), 1119-1132.

(٥) Wright, S. (1940). Breeding structure of populations in relation to speciation. The American Naturalist, 74(752), 232-248.

(٦) Galtier, N. (2019). Delineating species in the speciation continuum: A proposal. Evolutionary applications, 12(4), 657-663.

(٧) Cracraft, J. (1983). Species concepts and speciation analysis. In Current ornithology. Springer, New York, NY. p.159-160.

التطوريين خلافاً للقواعد الأساسية[1] المذكورة أوائل هذه الجزئية، ومؤداها وجوهرها هو إطلاق التطورية بإزاء التكوينية ـ أو ما يعرف بفكرة «الخلق الخاص Special creation» ـ، إذ إن داروين نفسه لم يستعمل لفظ التطور إلا في الطبعة السادسة لأصل الأنواع، ليعبر عن رفضه للتكوينية الثباتية أكثر من تعبيره عن التحول الداروويني المقرر[2].

ومنذ زمن داروين، لم يكن التطور مقتصراً على العمليات البيولوجية فحسب، إذ كان ميالاً لاتخاذه قالباً تفسيرياً لكافة مظاهر الحياة، كانت شرارة البداية من حديث في «أصل الأنواع» حول الفرق بين القدرات العقلية بين الحيوانات وأسرار تباينها المفضي إلى تطور بعضها عن بعض كالإنسان الذي انحدر من كائنات شبيهة بالقرود غير المذيلة[3]، ثم اتخذت تقريراته في (نشأة الإنسان) منحى أكثر عمومية وخطورة حيث درس الملكات الفكرية والأخلاقية والروحانية وآليات تطورها[4]، وكان ذلك تزامناً مع دراسات تطورية في الوسط الداروويني الأول خلُصت إلى إخضاع كل شيء تقريباً لمنطق التطور الداروويني، وإن احتيج إلى شيء من التعسف في ذلك، فالتطور عند سبنسر الذي يمثل «التقدم من التجانس إلى اللاتجانس، هو القانون العام للتقدم سواء في النظم غير العضوية أو العضوية أو فوق العضوية «اجتماعية»»[5].

أما في الزمن المعاصر فقد درج على تلك الحملة التطورية التعميمية علماء الأحياء قبل غيرهم، ففي عام ١٩٧٥ أصدر عالم البيولوجيا التطورية ادوارد ويسلون دراسة مثيرة للجدل أدّعى في فصلها الأخير أن مضامين علم الأحياء الاجتماعي التي توصل إليها بدراساته على ممالك النمل منطبقة على

---

(١) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.7-10.

(٢) Darwin, C. (1872). On the Origin of Species by Means of Natural Selection 6th edition The Floating Press. p.414-444.

(٣) ibid. p.816-817.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.63-66.

(٥) Spencer, H. (1862). First Principles. Williams and Norgate,. p.146-149.

البشر، فالسلوك الاجتماعي البشري بكل ثرائه محكوم بقوانين التطور البيولوجي[1]، ثم اعتاد المطالعُ للكتب البيولوجية التطورية العمومية ـ المكتوبة لغير المتخصصين ـ إرفاق ملاحق لتطور الدين والمجتمع والأخلاق وفق الرؤية الداروينية[2].

ـ الخلط بين نوعي التطور:

يتحدث بعض التطوريين عن رفض الخلقيين[3] للتطور البيولوجي جملةً وتفصيلاً، وهذا غير دقيق؛ إذ أن ثمة تطور لا يخالف في وقوعه أحد، فالتطور تطوران:

الأول: التطور الصغروي Microevolution:

يقصد بالتطور الصغروي التغييرات الثانوية والتعديلات المستمرة التي تحدث في النوع الواحد كالتغير في حجم أو لون الكائن الحي، بل وحتى التغيّر الطفيف في الشكل دون حصول تغييرات جذرية، ومن أمثلة ذلك: تطور مقاومة البكتيريا للمضادات الحيوية، والفصائل الحديثة لبعض أجناس الحيوانات، وهذا النوع لا ينكره أحد؛ فهو واقع مشاهد في الخليقة، وهو لا يعدو تغييراً في تتابع الجينات في المجاميع الحية، قدره الخالق ـ سبحانه ـ ليتحقق تكيفها مع الظروف البيئية المتغيرة[4].

الثاني: التطور الكبروي Macroevolution:

ويراد به التغيرات المعقدة (التغيرات البنائية طويلة المدى) التي تعتري

---

(١) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.4, 547.

(٢) see for example: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution Pantheon Books. p.208. And: Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.248.

(٣) هم القائلين بالخلق المستقل للأنواع الحية، وهم من أشهر الرافضين للنظرية، وغالبا ما يصف الداروينيون أي رافض للنظرية أو مشكك فيها بهذا الوصف بغية ازدرائه ونسبته للأديان التي انخفضت أسهمها في الغرب في هذه الأزمنة.

(٤) Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.735-736.

النوع الحي في الشكل والأعضاء فتحيله من نوع إلى آخر، كالتحول من الزواحف إلى الطيور(١)، وهو تصور الرؤية الداروينية والمقصود عن إطلاقنا «نظرية التطور» ونسبتنا لمعتنقيها بـ«التطوريين».

يلحظ الراصد للجدل الدارويني/التصميمي أن أبرز أدلة داروين في سياق تقريره للتطور الكبير كانت ضمن نطاقات التطور الصغير لا غير، فالتغيرات في مناقير طيور الشراشير على جزر جالاباغوس التي فسرها داروين بانحدار تلك الطيور من سلف مشترك، لاحظ متخصصون مؤخرا أنها تتغير على مدى سنوات قليلة(٢)، وهذا ما لا يرفضه التطوريون، إلا أن عالم الأحياء الدارويني ـ الروسي الأصل ـ دوبزانسكي حين استقدم تلك المقابلة بين التطورين ـ الكبير والصغير ـ للغة الإنجليزية كان يهدف إلى كفاية الاستدلال بالتطور الصغير على الكبير، وهو ما خالفه فيه جمع غفير من التطوريين أنفسهم، ثم ظهرت مؤخراً أصوات تطورية تدعو إلى إلغاء هذا التفريق «المصطنع» و«غير الموجود إلا في أوهام الخلقيين»(٣) بغية سد الفجوة التي ولج بها مناوئو التطور الكبير للتشكيك فيه، وذلك بدعوى كون التطور الصغير هو مجرد خطوات مؤدية للتطور الكبير(٤)، ولئن كان الحد الفاصل بين التطور الكبير والصغير متماهياً وذائباً بسبب إشكالات الانتواع وعدم التحديد القاطع للنوع والجنس، فإن التفريق بينهما على أساس الحمض النووي ـ بحيث أن التطور الكبير يتطلب خلق معلومات جديدة في الشريط الجيني للحمض النووي بخلاف التطور الصغير الذي يحدث تغييراً في تتابعاتها فقط ـ قد يفيد في الجدل الدائر حيال هذه

---

(١) ibid. p.576-579.

(٢) Behe, M. J. (1996). Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster. p.14-15.

(٣) Dembski, W., & Wells, J. (2008). The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Living Systems. p.33-48.

Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York. p.314.

(٤) ومن مناوئي هذا التمييز: فرانسيس كولنز رائد التطور الموجه.

See: Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.131-132.

المشكلة المستعصية، إلا أن الإشكال هو أن الدراسات الحديثة أوضحت أن الكشف الحالي للحمض النووي لم يصل إلى عشر تركيبته المعقدة، وذلك منبئ عن افتقار تسعة أعشاره للكشف الجيني[١].

ـ إشكالية العشوائية في مجرى التطور:

ثمة وصف محوري في الصيغة التطورية التقليدية يقضي بكون الركن الأولي في نظرية التطور ـ متمثلاً في عملية التغير الجيني ـ عشوائياً أو صدفوياً، ومن بين المعاني الفضفاضة والاستعمالات المطاطية لتلك الأوصاف يؤكد التطوريون على أن مرادهم بذلك الوصف هو تساوي الاحتمالات وعدم إمكانية تحديد مؤثر بعينه ـ متسق في نظام سببي واضح ـ في أصل نشوء عمليات التطفر الجيني المقصودة من جهة، وعدم القدرة على التنبؤ بمسار تلك العمليات من جهة أخرى[٢]، أي أنهم يجنحون إلى استعمالات نمطية لمصطلح العشوائية في العلوم الطبيعية النظرية والتطبيقية المعاصرة[٣]، ولا تخفى العلاقة الظاهرة بين هذا الاستعمال وبين المعاني العامة للصدفة والعشوائية التي تدور في الفوضى وانعدام السبب والغرض والغاية.

فالتوظيف التطوري للعشوائية ليس بدعاً في أصله عن الاستعمال المعاصر في العلوم الطبيعية، فهو مرادف للاحتمال وعدم القدرة على التنبؤ بمسار الظاهرة المدروسة، لكن الإشكال هنا في تعميم تلك العشوائية بوصفها حقيقة موضوعية (متحققة في الخارج) بدلاً من كونها حقيقة نسبية ذاتية ناتجة

---

(١) Chadov, B. F., Chadova, E. V., & Fedorova, N. B. (2019). Ontogenes and the Problem of Speciation. Journal of Evolutionary Science, 1(1), 3-47.

And: Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York.p.vi-ix, 100-106.

(٢) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.66-69.

and: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.133-135.

(٣) Owens, D., & Owens, D. J. O. (1992). Causes and coincidences. Cambridge University Press. p.94-98.

And: Whitaker, R. G., Sperber, N., Baumgartner, M., Thiem, A., Cragun, D., Damschroder, L.,... & Birken, S. (2020). Coincidence analysis: a new method for causal inference in implementation science. Implementation Science, 15(1), 1-10.

عن الجهل البشري بآليات النظم الكونية والحيوية؛ وبدلاً من قصرها في حدودها التصورية الذهنية التي لُجئ إليها لأجل التوصيف المعرفي المحض، وهو ـ أي إطلاق العشوائية ـ ما يفضي إلى نسبة الجهل لله وعدم كمال قيوميته وتدبيره ـ تعالى سبحانه عن ذلك ـ وهذا الإشكال مكتنف لكثير من المعارف المعاصرة التي تكثر فيها تلك المصطلحات المجملة التي تشعرنا بمسيس الحاجة إلى إعادة تأصيل العلوم المعاصرة وفق الرؤية الإسلامية، إلا أن عشوائية النظم البيولوجية اشتهرت بحسبانها آية الملاحدة نظرا لتزعم روادها لفكرة نتوج الكائنات الحية وأنواعها المتكاثرة بما فيها من دقة وتعقيد عن تلك العملية العشوائية غير الواعية، أي أن الرؤية البيولوجية تفردت بإفضاء عشوائيتها إلى أنظمة حيوية معقدة[(١)] ولاشتهارهم بقفزهم الحكمي على افتراضاتها حيث صدر عامتهم عن نفي الإله في بادئ القول بها ومنتهاه رغم انبتات أي صلة دليلية بينهما، بل إن جحد كثير منهم الابتدائي لله ـ جل وعلا ـ هو العتبة الأولى لافتراض العشوائية بمعناها الموضوعي المتحقق في الخارج، مع أن توصيف التطوريين الآتي لتلك العشوائية ظاهر في كونها نسبية متحققة في ذهن المراقب لا حقيقة موضوعية في الخارج حتى مع زعمهم انتفاء وجود الإله.

في البدء يطرح التطوريون المعاصرون مساراً تبعيضياً للعشوائية حال تموضعها في النظرية التطورية، حيث يشدد التطوريون على عشوائية التغير الجيني الذي تنتج عنه الطفرات ـ الذي يمثل المرحلة الأولية للتطور ـ دون عشوائية الانتخاب الطبيعي ـ الذي يمثل المرحلة النهائية منه[(٢)]، فتقرر رؤيتهم

---

(١) وبالتالي ففهم العشوائية التطورية يدور ـ عند كثيرين ـ على ضد تلك العشوائية، وهو معرفة الأسباب والعناية الإلهية في عشوائية التطفر الجيني، والتصميم والقصد الإلهي لعشوائية الانتخاب الطبيعي.

See: Landsman, K., & Van Wolde, E. (2016). The challenge of chance: A multidisciplinary approach from science and the humanities. Springer Nature. p.35-44, 51, 125-126, 194.

On the independence of biologists by saying that complex biological systems are created through randomness see:

Denton, M., (1986). Evolution: A theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler,. p.324.

And: Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne. p.194-195.

(٢) Dawkins, R. (1986). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without = design. WW Norton & Company. p.39-49.

المعاصرة أن الحياة نشأت وتطورت عبر أخطاء عشوائية في نسخ الشريط الوراثي نتج عنه طفرات يجمع المهتمون على كون ٩٩٪ منها ضارة، وهنا يأتي دور الانتخاب الطبيعي الذي ينتقي ١٪ الصالح منها ويحافظ عليه ويولد منه أشباهه، ثم تُعرّض تلك الأشباه لنفس الأخطاء النسخية في الشريط الوراثي فتتعرض إلى طفرات غالبها ضار. .الخ، هكذا تقضي الرواية التطورية، وبهذا يعتقد الداروينيون أنهم أتوا بتلك الرواية ـ التي تكررت على ملايين السنين ـ على تفسير التعقيد الكبير للتنوع الحيوي[١]

يشدد التطوريان ارنست ماير ودوغلاس فوتويما على أن عشوائية وصدفوية الطفرات لا تعني مطلقاً حصولها بلا عوامل فيزيائية أو كيمائية، لكنها تشير إلى عدم المقدرة على التنبوء بمسؤولية أحد العوامل ١٠٠٪ عن التطفر أو الخطأ في النسخ الجيني، إذ لا خطة واضحة للمراقب في جريان تلك الطفرات أو ملاءمتها لاحتياجات الكائن الحي ـ أي أن الطفرة لا تنشأ حينما يُحتاج لها ـ، فما يحدث لا يمكن التكهن به[٢]، بل إن نطاقات الجهالة والإلغاز تتسع لنتائج العملية التطورية بأكملها، ويطرح ماير نموذجاً لذلك بريش الطيور، حيث أن «القول بأن الانتخاب الطبيعي قد ساعد على امتلاك الريش صفة مميزة للطيور، هو افتراض يكاد يكون حقيقة مؤكدة، ولكن إثباته مستحيل، شأنه شأن معظم الأحداث التي وقعت في الماضي السحيق، وفوق ذلك فالأمر الأصعب إثباته هو السبب في كون امتلاك الريش ذا فائدة انتخابية للطيور: هل هو حماية هذه الفقاريات ذات الدم الدافئ ضد البرد؟ أم الإشعاع الشمسي المفرط؟، في كل فرع من فروع العلم مشاهدات مازالت مجهولة السبب تماماً»[٣] ومن ثم: فيمكن للمعرفة المستزادة أن تحد من عشوائية كثير من ظواهر البيولوجيا وتقوي ضعف

= and: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.162-200.

(١) Behe, M. J. (2007). The edge of evolution: The search for the limits of Darwinism. New York. p.5-12.
And: Dawkins, R. (1986). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company. p.44-51.

(٢) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4),. p 494.

(٣) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.77-78.

التفسيرات العلمية عند الرجلين[1]

تخلص العشوائية إذن بشهادة كبار التطوريين إلى كونها عجزاً عن التنبؤ بالطفرة الجينية، وإلى عدم المقدرة على تحديد أحد المؤثرات بسبب تساوي الاحتمالات، بمعنى أن تلك العشوائية يمكن تفسيرها بجهل المراقب للعلاقة بين التغيير الجيني والاحتياج له، الذي ألجأ ذلك المراقب للقول بأنها صدفية ولا تسير بشكل واضح بل وأن عمومها تنكسي لا تطوري، ومعنى ذلك أنه بتزايد معرفة المراقب قد تتخلف تلك العشوائية[2]، وهذا ما يشير إلى كون تلك العشوائية الموضوعية تؤول في توصيفها إلى نوع من العشوائية النسبية الذاتية أي أنها تؤول إلى ضدها في واقع الأمر، مع ذلك، لا يوافق فوتويما وعامة ملاحدة التطوريين ـ بطبيعة الحال ـ على ذلك ويصرون على كون تلك العشوائية موضوعية وثابتة في السلوك الجيني[3] مناقضين بذلك آراءهم السالفة، وهذا ما جعل بعض المؤلفات والأوراق العلمية التطورية[4] تتيقظ لإشكالية القول بالتطفر العشوائي في نفسه، وتعيد النظر فيه وفي غيره من معالم النظرية التطورية.

من المهم هنا الإشارة ـ عوداً على بدء ـ إلى كيفية تصور رواد الداروينية الأُوَل ـ الذين هم محل عنايتنا هنا ـ لتلك العشوائية قبل اكتشاف حكاية الطفرات الوراثية وأخطاء النسوخات الجينية التي وظفت العشوائية في آليتها، إذ يُظهر تأمل جانب من استعمال داروين للعشوائية والصدفة بأنه ذو منحى تبريري في عامته، إذ لم يوظفه باعتباره آلية قائمة بذاتها كما عند الداروينية المحدثة، إنه يصرح بكونه امتداداً لجهله بآلية التغاير بين الأنواع ذاتها؛ التي

---

(١) ibid. p.66-69 and: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.133-135.

(٢) انظر في ذلك: فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٣) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.200.

(٤) سيأتي الحديث عنها في ثنايا هذا المعلم وما بعده بإذن الله، ومن أبرز من تفطن لتلك الإشكالية واستحالة العشوائية الداروينية في نفسها الفيزيائي الملحد الفيزيائي البارز فريد هويل.
See: Hoyle, S. F. (1999). Mathematics of evolution. Acorn Enterprises. p.98-99.

تؤول إلى ما أُصطلح لاحقا على تسميته بالانتواع الحيوي، إذ إن داروين لم يبد قدراً من الوضوح في كيفية حدوث التغير المفضي إلى التطور وذكر في مسودة أحد كتبه أنه يتم «دون طريقة محددة»[1] ثم شرح مقصوده بأن صدفيته مرتبط بجهله بالأسباب التي أسهمت في حدوثه لا غير، فالقول بأن التغايرات والتمايزات بين الأحياء حادث نتيجة المصادفة «تعبير خاطئ تماماً» بحسب داروين، «ولكنه يفيد في الاعتراف صراحة بجهلنا بالسبب وراء كل تمايز معين»[2] أي أن الاحتياج العلمي ـ بحسب داروين ـ يُلجئنا إلى افتراض العشوائية لعدم مقدرتنا على التنبوء الدقيق بأسباب التغير التطوري، وهكذا يبدو تقرير داروين في محصلته متقاطعاً مع الرؤية العلمية الطبيعية المعاصرة للصدفة من جهة، ولعشوائية التطور ـ حتى ولم يهتد لفكرة الطفرات وسر الجينات ـ من جهة أخرى، إلا أن قصة العشوائية لم تنته لديه ولدى من بعده عند زاوية التطور الأولى تلك، بل ركبت موجات تطورية أخرى بدلالات جديدة.

ـ عشوائية التطفر أم عشوائية الانتخاب؟:

يشاطر داروين المحدثين في النظرة التبعيضية السالفة لتموضع العشوائية في مجرى التطور، فيفصل بين التغاير وأسبابه المجهولة لديه وبين الانتقاء الذي يشدد على كونه لا يسبب التمايز ابتداء، ولكنه يحافظ على التمايزات الجيدة[3]، إذن فهو غير عشوائي كما يقرره التطوريون السالفون، لكن إن كان لدى الانتخاب الطبيعي هدفٌ آنيٌ هو الحفاظ على الميزات الجيدة ومحاولة استنساخها بخلاف الرديئة، فبأي معنى يمكن حمل أوصافه العدمية الفوضوية «السلوبية» ـ إن صح التعبير ـ التي تمتلئ بها المراجع البيولوجية الحديثة؟ إنه «"أعمى» و«قاس» و«بلا رحمة» و«غير موجه» و«بلا غاية» و«صدفة» وأنه

(١) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.208.

(٢) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.131.

(٣) ibid: 80-81.

يتضمن «عشوائية بالغة» تعمل «بلا خطة ولا غاية» ولا «قوة مرشدة»»[1]

قد يكمن هذا الاستغلاق الحملي في الدلالة المفهومية للانتخاب الطبيعي التي تنزع إلى التجريد الشديد بحسبانها فكرة نظرية مجازية لا وجود واقعي لها، فتوصف لشرحها أحيانا بأوصاف تشخصها كفاعل حقيقي ذي قصد يعي ما يفعل وذلك في الأمور التي فُطر الناس على أنها تتطلب عقلاً واعياً وتدبيراً لإنجازها، يشرح عالم النفس الإدراكي جستون باريت رمزية الانتخاب الطبيعي بأنه كقولنا: «إن الاقتصاد أو السوق مسؤول عن خسارتي لوظيفتي»، ومعلوم أن السوق ومسؤوليته عن فقدان وظيفة شخص ما، فكرة مجردة صعبة التحديد في الواقع[2]، لكن الانتظامات المذهلة التي تسلكها الخلايا الحية وتتلاءم بها مع عالمها الحي ـ وغير الحي ـ أعقد من ذلك التفسير التلقائي المبسط الذي ينتهجه الانتخاب الطبيعي[3]، وبهذا فإن توصيف رمزية الانتخاب بالرمزية التلقائية المبسطة المنحلة إلى متغيرات معدودة رغم نتوج التعقيد الكبير على إثره مشكل جداً.

فالانتخاب الطبيعي فكرة زائفة ـ كما ذكر داروين ذات مرة[4] ـ تشير إلى أبوية الطبيعة اللاواعية لنفسها، وعشوائيته وفوضويته المذكورة في مقابل قصد الإله وإرادته، وليس بأنه لا سبب له ولا هدف[5]، فالمصادفة والعشوائية الانتخابية لدى داروين والداروينيين من بعده، تقابل الغائية، «بمعنى أن الحدث المصادف يتحقق بدون قصد في صورة تشبه القصد»[6]

(١) Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group. p.30-43.

(٢) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.205.

(٣) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne. p.194-195.

(٤) Darwin, C. (1884). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.54-95.

(٥) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.16-17.

(٦) فلسفة المصادفة، محمود أمين العالم، مرجع سابق ص٣٨ ولقد أشار داروين إلى تلك المقابلة بين الصدفة والقصد في بعض المواضع من كتبه: =

وبعد: فإن الاكتفاء بالتمييز بين التطورين الكبير والصغير من قبل المؤمنين بالله والإيمان بالثاني دون الأول لا يفي دون تحرير موقف شرعي من العشوائية التي هي الآلية المعتبرة في النظرة التطورية المعاصرة لحدوث كليهما، فالتطور الصغير الذي لم ينازع فيه المؤمنون قائم في التصور العلمي الراهن على الطفرات العشوائية الاحتمالية، ولئن رفض المؤمنون بالله ﷻ بشكل جلي في أطروحاتهم عشوائية القصد والغاية الملازمة للانتخاب الطبيعي؛ فإن عشوائية حدوث الطفرات والتغير النوعي ـ التي تؤول إلى صورة موضوعية من عدم المقدرة على التنبؤ أو تساوي الاحتمالات ـ مازالت تستلزم مزيداً من التحرير والنقد الشرعيين، لاسيما إفضائها غير المسبوق للزعم بنتوج أنظمة حيوية في غاية الدقة والتعقيد انبثاقاً من محض العشوائية، وهو ما لا نجده ظاهراً في التوظيفات العلمية للعشوائية في الحقول الطبيعية الأخرى، كالفيزياء والفلك والرياضيات وغيرها، فقد «تضمنت نظرية داروين أن كل تطور يحدث بواسطة التفاعل بين عمليتين أساسيتين هما: الطفرة العشوائية والانتخاب الطبيعي، ومعنى ذلك أن النهايات التي تم الوصول إليها هي نتيجة تعاقب أحداث تصادفية بالكامل»[(١)] على حد قول عالم الأحياء البارز مايكل دنتون، بل إن التعميمات المجدفة في بعض المراجع العلمية الغربية لاتقف إلّا على شفير الإلحاد[(٢)] كاستخلاص نهائي لتبني القول بالعشوائيتين السالفتين.

إن القول بعشوائية التطفر الموضوعية والمتحققة في الخارج مستلزم لنسبة الجهل ونقص العلم والتدبير لله ﷻ، ومنازعة له في كمال قيوميته للسماوات والأرض وما بينهما، كما أنه مناقض لتمام علم الله ﷻ للغيب، يقول الله ﷻ:

= See for example: Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.24.

(١) Denton, M., & Scott, R. (1986). Evolution: A theory in crisis. p.43.

(٢) ينص أحد المراجع العلمية الغربية على أن عملية الانتخاب الطبيعي تصب في صالح» المذهب المادي» ويصرح آخر بكوننا «نتعلم من التطور أن الإله المتصف بالتصميم والغائية ليس ضرورة»، لأن «العشوائية وعدم اليقين حلت محل الذات الإلهية في الكون»، نقل هذه النصوص د.هشام عزمي، في كتابه: التطور الموجه بين العلم والدين، ص١٢٠ ـ ١٢١.

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعَام: ٥٩]. ويقول سبحانه: ﴿إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوْ فِى ٱلْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴿١٦﴾﴾ [لقمَان: ١٦]، فهو منتج كفري ظاهر في ضلالته، ولذا فإن استبعاد أرباب التطور الموجه للمكون العشوائي جملة وتفصيلاً ظاهر في إدراك جملة المؤمنين بالله لعدم اتساق العشوائية الموضوعية ـ بشتى صورها ـ مع الإيمان بخالق حكيم عليم، كامل القيومية والتدبير، وأما ما وجد من إيمان بعض الداروينين[1] بكافة تلك المضامين مع إيمانه بالإله، فهو مستلزم لنسبة الجهل ونقص التدبير لإلهه الذي يزعم الإيمان به.

وعلى ماسبق تؤول المعالجات الدينية التي تحمل رؤية تصالحية بين الإيمان والعشوائية التطورية، إحدى تلك المعالجات المشكلة جاءت من الفيلسوف المسيحي ألفن بلاتنجا، الذي ناقش في إحدى أشهر مؤلفاته «إمكانية أن يشْرف الله. . . على العملية التطورية عبر إحداث الطفرات العشوائية المناسبة في الوقت المناسب، قد يختار الله حصول طفرات معينة في أوقات محددة بهدف إيجاد المخلوقات الحية بالصفات التي يريدها، وفي هذه الحالة تكون هذه المخلوقات ناتجة عن تصميم مسبق، وفي نفس الوقت ناتجة عن عملية الانتخاب الطبيعي الذي يعمل على الطفرات الجينية العشوائية»[2]، لكن إذا كانت تلك الطفرات «مناسبة» وفي «الوقت المناسب» و«معينة» وتحصل في وقت «محدد» وفق الإرادة الإلهية كما في تقريرات بلانتنجا السالفة؛ فلا معنى لوصمها بالعشوائية إلا وفق المنظور البشري النسبي المحدود بنظرة المراقب، أما إطلاق القول بقبول العشوائية التطورية مع رفض عماوة المسار التطوري قبول بالشيء ونقيضه، وهو ما يكرره بلانتنجا بنقاشاته حول «العشوائية

---

(١) ومن أشهرهم في هذا السياق: التطوري الشهير كينيث ميلر.

(٢) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA. p.253.

الموجهة»[١]

أما عشوائية القصد والغاية الملازمة للانتخاب الطبيعي والمقررة لعجز الطبيعة عن التخطيط للمستقبل مع قدرتها على أبوية نفسها ورعاية شؤونها وخلقها لذاتها، فقول متناقض في نفسه، غني بضلالته عن الرد عليه.

وبالجملة، فإن القول بالعشوائية التطورية منقوض بكثير من المعطيات العلمية الطبيعية من جهة، والمعطيات الفطرية من جهة أخرى، فإما مناقضته للعلم الطبيعي فتكاثرت حوله الدراسات، وتتالت عليه نقود كثير من المختصين، وجملتها عائدة إلى أمرين مركزيين:

الأول: استحالة الصدفة والعشوائية الموضوعية علمياً، فمجريات هذا الكون وقوانينه مرتكزة على بناء منطقي قابل للفهم وغير اعتباطي، يقول بول ديفيز ـ الفيزيائي البارز وأحد أكثر مفسري العلم الطبيعي تأثيرا ـ: «العلم يقوم على فرضية أن الكون عقلاني ومنطقي على كافة المستويات... يزعم الملحدون أن قوانين الطبيعة توجد دون منطق، وأن الكون مناف للعقل، وأنا كعالم أجد صعوبة في قبول ذلك، يجب أن يكون هناك أساس عقلاني غير متغير يقوم عليه هذا الكون المنظم والمنطقي»[٢]، ومن أظهر النماذج على استحالة الصدفة والعشوائية الموضوعية ـ على وجه العموم ـ نموذج الضبط الدقيق للكون في الفيزياء الحديثة، إذ أظهرت الصورة المذهلة التي نشأت تدريجياً في هذا الحقل المعرفي أن قوى الكون متوازنة ومضبوطة ضبطاً دقيقاً على نحو معقد يمكّن الكون من احتضان الحياة[٣]، كتب الفيزيائي الشهير فريدمان دايسون قائلاً: «كلما قمت بفحص هذا الكون ودرست تفاصيل

(١) ibid:. p.12, 129, 253.

(٢) Paul Davies (2000), “What Happened Before the Big Bang?” in God for the 21st Century, ed. Russell Stannard,Philadelphia: Templeton Foundation Press,. p.12.

(٣) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.x-xi
And: Lennox, J. C. (2009). God’s undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.68.

تكوينه، وجدت دليلاً إضافياً على أن الكون يعرف أننا قادمون»[1]

كما أثبتت الأبحاث الحديثة أن الكثير من الثوابت الأساسية في الطبيعة بدءاً بمستويات الطاقة في ذرة الكربون وانتهاءً بمعدل تمدد الكون متحققة بالقيم المضبوطة المناسبة للحياة لدرجة أنه لو أُحدث أي تغيير طفيف في أي منها لأصبح الكون معادياً للحياة وعاجزاً عن دعمها، فالثوابت مضبوطة بدقة، وهذا الضبط الدقيق يناقض العشوائية الموضوعية والصدفة المحضة ويتطلب تفسيرا يُشكل على كثير من علماء التجريب، ولن ينجلي إلا برده إلى الله ﷻ، حتى إن الفلكي والرياضي البارز فريد هويل ـ وهو من أعتى الملاحدة ـ اعترف بأن المقدمات الأولية للضبط الدقيق التي اكتشفها في زمنه قد زلزلت إلحاده وكانت كافية لإقناعه بأنه يبدو وكأن «عقلاً أعلى قد تدخل في الفيزياء وفي الكيمياء وفي الأحياء» وبأنه «ما من قوى عمياء في الطبيعة تستحق أن نتحدث عنها»[2]

يعلق عالم الفيزياء النظرية بول ديفيز على مقولة هويل قائلاً: «لقد بدا لهويل كأن عقلا فائقاً كان «يلعب»[3] بقوانين الفيزياء، وكان محقاً في انطباعه، ففي الظاهر يبدو الكون وكأنه صمم من قبل خالق عاقل بوضوح لنشر مخلوقات عاقلة، ومثل الحساء في قصة غولديلوكس والدببة الثلاثة[4] يبدو الكون «ملائماً بالضبط» للحياة بطرق معقدة عديدة، ولا يعتبر أي تفسير علمي للكون كاملاً، إذا لم يأخذ باعتباره هذا المظهر من التصميم المحكم، وحتى

---

(١) Gaither, C. C. (2012). Gaither's dictionary of scientific quotations New York: Springer. p.1679.
And: Swanson, J. (2010). God, science and the universe: The integration of religion and science. Strategic Book Publishing. p.399.

(٢) Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.71 and: Davies, P. C. W., & Davies, P. (1993). Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World, Simon and Schuster. p.199.

(٣) تعالى الله عن هذا الوصف وتقدس ـ سبحانه ـ.

(٤) قصة رمزية مستفيضة في الأدب الغربي تحكي عن طفلة صغيرة تدعى غولديلوكس دخلت منزلاً بالصدفة فوجدت أحد أركانه ملائماً لها على وجه دقيق (كرسي مناسب وحساء مناسب وسرير مناسب) ثم اتضح أنه لدب صغير يعيش مع أبويه.

عهد قريب أهمل «عامل غولديلوكس» بالكامل تقريباً من قبل العلماء، لكن هذا يتغير الآن بسرعة . . .لقد بدأ العلم أخيرا يدرك سر تلاؤم الكون بشكل عفوي للحياة»[١]

أما إن أردنا التحدث عن مستويات الضبط الدقيق العالية فإن بول ديفيز يخبرنا عن نموذج واحد لها أنه لو اختلفت نسبة القوة الشديدة للقوة الكهرومغناطيسية بمقدار جزء واحد من $١٠^{١٦}$ لاستحال تكون النجوم، ونسبة ثابت القوة الكهرومغناطيسية لثابت قوة الجاذبية لابد أن تكون متوازنة توازناً دقيقاً بنفس القدر، فلو زادت بمقدار جزء واحد من $١٠^{٤٠}$ لا يمكن إلا للنجوم الصغيرة أن توجد، وإن نقصت بالمقدار نفسه لا يمكن إلا للنجوم الكبيرة أن توجد، ولابد أن يكون في الكون نجوم صغيرة وكبيرة لأن الكبيرة تنتج عناصر مهمة للحياة في أفرانها النووية الحرارية، والصغيرة هي التي تحترق على فترات طويلة تسمح ببقاء على الكوكب وهذه الدقة هي التي يحتاجها الهدّاف ليصوب على عملة معدنية موضوعة في الطرف المقابل من الكون الواقع في نطاق ملاحظتنا على بعد ٢٠مليار سنة ضوئية على حد تصوير بول ديفيز[٢]

إن هذا في الواقع لا يمثل إلا شاهداً واحداً لشواهد الضبط الدقيق الذي أبهر العلماء ودفع بول ديفيز للقول بأن «الانطباع الذي يتركه التصميم الكوني انطباع مهول»[٣] وللقول تارة أخرى: «إن العبارة التي تقول بأن «الحياة تتوزان على حد سكين» مبالغ فيها في هذه الحالة: إذ لا يمكن لأية سكين في الكون أن تمتلك حافة ناعمة كهذه»[٤]، ومن هنا ندرك استحالة تحقق العشوائية الموضوعية والصدفة مع علمنا بالضبط الدقيق للكون، إذ إن نموذج الضبط

---

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.3.

(٢) Davies, P. C.. (1984). God and the new physics. Simon and Schuster. p.189-190.

(٣) Davies, P. (1988). The Cosmic Blueprint: New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe, Siman and Schuster, 1988.

(٤) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH.p.ṬÇí.

الدقيق علم، أما الصدفة والعشوائية الموضوعية فعدم علم وليست علماً بالعدم، لاسيما إن صُدِر عنها بادعاء وهم التصميم ورفض الغائية كما في التصور الدارويني للانتخاب الطبيعي، ومن هنا يُدرك أساس الغلط في إقحام تلك المضامين في نطاقات العلم التجريبي، إذ إنه «لا يمكن أبداً لملاحظة علمية أن تؤدي إلى هذين الأمرين، فـ«الخلق» و«التوجيه الإلهي» و«التصميم الإلهي»؛ يقع إثباتها ونفيها خارج نطاق الملاحظة العلمية تماماً، ويعلم بلا شك أي مرب للحيوان أو للنبات أن الانتخاب ـ بما فيه الانتخاب الطبيعي ـ، يحدث تغيراً، ومن ثم فإنه يصح علمياً أن نقول: «أثبت أن الانتخاب الطبيعي مسؤول عن التغير التطوري»، يمكننا في الواقع أن نثبت ذلك بالفعل، ولكن من غير المشروع بتاتاً الادعاء بأن اكتشاف هذه الآلية ـ أي الانتخاب الطبيعي ـ يثبت أن سبب التطور «كان تلقائياً وأنه لا مجال لوجود لأي توجيه أو تصميم إلهي». يمكن أن تثبت أن الناس يحصلون على المال عن طريق التقاطه من الشارع، ولكن لا أحد سيعتقد أن هذا سبب كاف لافتراض أن جميع الدخول تكتسب بهذه الطريقة»[١]

الثاني: عجز التفسير العشوائي عن شرح التعقيد الحيوي، فالتأمل الأولي في العشوائية التطورية بشقيها السالفين كاشف لمدى ضآلة الدقة المعلوماتية التي يتكئ عليها، وتهافت البناء المنطقي الذي يزعم تشييده، لقد عانى التطوريون أنفسهم من لفحات هذا التناقض بين استحالة النشوء العشوائي في الواقع ووثوقيتهم المطلقة بالداروينية، يكشف لنا عالم الأحياء التطوري البارز والحاصل على جائزة نوبل جورج والد جانباً من ذلك إذ يقول: «إن مجرد التأمل في عظمة هذه المهمة كفيل بأن يجبرنا على أن نعترف بأن هذا النشوء العشوائي للكائن الحي مستحيل، ولكن ها نحن كنتيجة لهذا النشوء العشوائي. .عندما يتعلق الأمر بأصل الحياة؛ هناك احتمالان فقط: الخلق أو التوليد التلقائي. لا توجد طريقة ثالثة. تم دحض التوليد التلقائي منذ مائة

---

(١) Schumacher, E. F. (1995). A Guide for the Perplexed. Randoın House. p.111.

عام، ولكن هذا يقودنا إلى استنتاج واحد فقط، وهو الخلق الخارق الذي لا يمكننا قبوله لأسباب وأسس فلسفية؛ لذلك: نختار أن نعتقد المستحيل: أن الحياة نشأت تلقائياً عن طريق الصدفة»[١]

إن تلك الاستحالة مردها إلى اعتبارات كثيرة من أبرزها التحديات الرياضية التي تواجه (طريقة التجربة والخطأ غير الموجهة) التي تقوم عليها العملية العشوائية، والتي أظهرت الآراء العلمية الحديثة عجزها عن الحصول على أي شيء مفيد في كافة المجالات سوى نتائج عديمة الأهمية، مما يزيد من الشكوك حول جدوى تجريب هذه الطريقة في مجال علوم الأحياء. وقد عبر عن هذه الشكوك عدد من علماء الرياضيات والمهندسين في ندوة عالمية أقيمت في سبعينات القرن الفائت بعنوان (التحديات الرياضية للتفسيرات الداروينية الجديدة للتطور)[٢]، حيث توصلوا إلى كون التطور الدارويني بالانتقاء الطبيعي هو مجرد حالة خاصة من الطريقة العامة لحل المسائل بطريقة التجربة والخطأ، ـ ولسوء حظ الداروينيين ـ فطريقة التجربة والخطأ قاصرة تماما عن حل المسائل دون الاستعانة بإرشاد خوارزميات محددة وذلك كما أكد العديد من علماء الرياضيات[٣]، وهذا الأمر هو الذي أدى إلى فشل محاكاة التطور الدارويني بالمضاهيات الحاسوبية[٤] فالكائنات الحية منظومات معقدة مشابهة في العديد من النواحي للمنظومات المعقدة غير الحية، فتصميمها مُخزّن ومُوصّف في تسلسل خطي من الرموز بشكل مشابه للمعلومات المشفرة في البرامج الحاسوبية، ومثل أي نظام آخر تتكون

---

(١) The Origin of Life, "Scientific American", 191: 45-48. May 1954 (1954) Wald, G,

(٢) اجتماع ذائع الصيت أقيم عام ١٩٦٦ بمدينة فيلاديلفيا في معهد ويستار العلمي، وهو معهد له وزنه في الدوائر العلمية، وقد ضم الاجتماع إلى جانب الرياضيين والمهندسين كثيراً من رواد علماء البيولوجيا التطورية.

(٣) مثل شوتزنيرر والبروفيسور إيدن من معهد MIT، وغيرهم.

(٤) Denton, M., (1986). Evolution: A theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler,. p.314.

Meyer, S. C. (2009). Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design. Zondervan. p.166.

الكائنات الحية من عدد من الأنظمة الجزئية المتلائمة مع بعضها، لتتفاعل معاً بأسلوب متسق، حيث تتجمع الجزيئات معا لتعطي أنظمة متعددة الجزيئات، وتتجمع الجزئيات المتعددة لتعطي خلايا، وتعطي الخلايا أعضاء، وتكون الأعضاء أجهزة حية. وهكذا حتى يتكون الكائن الحي بشكل كامل، وقد قرر المختصون في هذا الشأن أن التوليفات والنظم الحاسوبية لا تستطيع أحداها التطور عبر انتقاء تغيرات عشوائية في بنيتها دون برنامج مرشد موجود مسبقاً، فإن لم يكن ممكناً أن تتغير برامج الحاسوب المعقدة بالآليات العشوائية، فالأمر نفسه بالتأكيد ينطبق على البرامج الوراثية في الكائنات الحية[١]

ومن أبرز الاعتبارات المحيلة للعشوائية في النظم البيولوجية قصورها الشديد عن شرح التعقيد الحيوي، وقصورها عن استيعاب الزمن الكافي لتحقيقه، ومن ثم: فمجالاتها إن وجدت محصورة للغاية وليست كما يحكيه الداروينيون، ـ وفق تقريري عالم الكيمياء الحيوية مايكل بيهي[٢] وعالم البيولوجيا الوراثية مايكل دنتون[٣] ـ، فلو سلمنا جدلاً بكون العشوائية قادرة على تفسير نشوء الكائنات الحية فإن الوقت الكافي يفوق عمر نشأة الأحياء بكثير، يشرح مايكل دنتون ذلك بقوله: «إن الزعم الدارويني أحد أكثر المزاعم جرأة في تاريخ العلوم، أعني الزعم بأن كل التصميم التكيفي للطبيعة قد نتج عن عمليات البحث العشوائية، إذ هي آلية عاجزة عن العثور حتى على أفضل الحلول في لعبة الداما، كما أنه أحد أقل المزاعم دعماً بالدليل، لم يُنتج أي بيولوجي تطوري على الإطلاق أي دليل كمي على كون التصاميم في الطبيعة نتيجة بحث الصدفة العشوائي، . . . لم يحسب داورين ولا دوكنز ولا أي بيولوجي آخر، احتمالية عثور البحث العشوائي ضمن الوقت المحدود المتوافر على ذلك النوع من الأنظمة المعقدة المنتشرة في الطبيعة. وإلى اليوم، لا نملك أي طريقة للحصول على تقديرات راسخة حول احتمالية أو حتى درجة انعزال

---

(١) Denton, M., (1986). Evolution: A theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler,. p.315.

(٢) The edge of evolution: The search for the limits of Darwinism. New York. p.5-12.

(٣) Denton, M., (1986). Evolution: A theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler,. p.348-352.

وظيفة بروتينية واحدة، من المؤكد أن الوقت مبكر قليلاً للزعم بقدرة العمليات العشوائية على الوصول إلى البعوضة والفيل، في الوقت الذي لايزال علينا تقدير الاحتمالية الحقيقية لاكتشاف جزئية بروتينية وظيفية واحدة عبر الصدفة»[١]

لقد شعر أستاذ الكيمياء والهندسة النانوية جيم تور ـ والذي صمم في معامله عدة جزيئات كيميائية ـ بقلق بالغ حيال الدعوى التطورية القائلة بإمكان تشكل أنظمة جزيئية حية معقدة عبر محض العمليات العشوائية ـ وهي الدعوى التي تفردت بها السردية الداروينية عن غيرها من السرديات «العلمية» ـ، حيث أكد أن تلك العملية تستلزم وعياً يتمكن من فصل المنتجات الفعالة عن غير الفعالة في كل مرحلة من مراحل تصنيع الجزء المعقد، ومن دون ذلك سيفشل الإجراء، لقد قال: «إذا سأل بعض من يجهل مسائل الجزيئيات: كيف تبتكر الطبيعة تفاعلات بهذه النقاوة المرتفعة، فإن الجواب غالباً: «تنتقي الطبيعة هذه التفاعلات» لكن ما الذي يعنيه ذلك لعالم الكيمياء الاصطناعية؟ ماذا يعني الانتخاب؟ حتى تنتقي لا بد من التخلص من كل المواد التي لم يتم انتقاؤها، ومن أين تأتي كل المواد البدئية المطلوبة؟ وكيف يعرف ما الذي يُنتقى إذا لم يحصل تقييم للاستفادة وهذا لا يكون إلا بعد خطوات عديدة؟ التفاصيل مذهلة، وتثبت التعليقات التافهة عدم نضج فهم السذج غير المدربين»[٢]

من أجل ذلك، استفرغ الفيزيائي الشهير ـ الملحد ـ فريد هويل وسعه في محاولة دراسة الأسس الرياضية للعشوائية الداروينية، وبعد دراسة مكثفة على مدى ثلاثة أشهر من العكوف الجاد على المعادلات الرياضية؛ أوصلته استنتاجاته إلى استحالة إمكانية نشوء النظم البيولوجية العشوائية الداروينية[٣]، لقد اقتنع هويل بأن: «النظرية الداروينية خاطئة والاستمرار في الالتزام بها هو عائق لاكتشاف النظرية التطورية الصحيحة»[٤]، كما كتب: «إن إحتمالية ظهور

---

(١) ibid:. p.324.

(٢) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne. p.195.

(٣) Hoyle, S. F. (1999). Mathematics of evolution. Acorn Enterprises.. p.4-5.

أشكال حياة أعلى بهذه الطريقة يمكن مقارنتها باحتمالية حدوث إعصار ضخم يجتاح ساحة خردة فيجمع طائرة بوينج ٧٤٧ من المواد الموجودة فيها»(١)، ومن ثم: «أي نظرية يحتمل أن تكون صحيحة أكبر من جزء واحد من ١٠^٤٠٠٠ جزء يجب أن يُحكم عليها بأنها أفضل من الخلط العشوائي، نعتقد أن النظرية القائلة بأن الحياة تم تجميعها بواسطة ذكاء لها احتمالية أكبر بكثير من فرصة جزء واحد من ١٠^٤٠٠٠ من حيث إمكانية كونها التفسير الصحيح للعديد من الحقائق الغريبة التي نوقشت في الفصول السابقة. في الواقع، هذه النظرية واضحة جداً لدرجة أن المرء يتساءل: لماذا لا يتم قبولها على نطاق واسع مع أنها بديهية، الأسباب نفسية وليست علمية»(٢)، لذا ينتهي هويل إلى نقض التطور الكبير بأسره، لا العشوائية الداروينية فحسب: «إن النظرية الداروينية صحيحة في التطور الصغير دون الكبير، تأتي الأرانب من أرانب أخرى متباينة بشكل طفيف، وليس من الحساء أو البطاطس، أما من حيث أتت كل تلك التنويعات فهي مشكلة لم يتم حلها بعد ـ في المقام الأول ـ ومثلها الكثير من الأشياء الأخرى ذات الاعتبارات الكونية»(٣)

لم تلق إسهامات هويل المتعددة اهتماماً يذكر من قبل المجتمع العلمي، لقد اشتكى هويل في آخر مؤلفاته من تجاهل الداروينيين لأطروحاته المصادمة للداروينية بدعوى تخندقها النهائي في المعسكر الديني(٤) رغم مكانته العلمية السامقة وتأكيده المتكرر على إلحاده، كما لم يتم نقد التحديات الرياضية لنماذج العشوائية الداروينية التي قدمها هو وغيره من الرياضيين، ومع ذلك: لم يكن هويل الملحد الوحيد الذي عبرت مواقفه عن مصادمة حادة للعشوائية الداروينية، ثمة عدد من علماء الطبيعة اللادينيين شاركوه ذات الاعتقاد: كتب

---

(١) ibid: p.xv

(٢) Hoyle, F. (1983). The intelligent universe. p.19.

(٣) Hoyle, F., & Wickramasinghe, C. (1981). Evolution from space.

(٤) Hoyle, S. F. (1999). Mathematics of evolution. Acorn Enterprises.. p.6.

(٥) ibid: p.xi-xiv, 106, 103.

البيولوجي البارز جاك مونو مرة: «تطور نظام التمثيل الغذائي . . .يطرح مشاكل خارقة. وكذلك الأمر بالنسبة لظهور غشاء حيوي قابل للاختراق بشكل انتقائي والذي بدونه لا يمكن أن توجد خلية قابلة للحياة. إن المشكلة الرئيسية هي أصل الشفرة الجينية وآليتها الانتقالية. . .في الواقع، إنها ليست مشكلة بقدر ما هي لغز حقيقي، ظهرت الحياة على الأرض: ما هي فرص حدوث ذلك قبل الحدث؟ إن الهيكلة الحالية للمحيط الحيوي بعيدة كل البعد عن احتمال وقوع الحدث الحاسم مرة واحدة فقط، مما يعني أن الاحتمال المسبق لهذا الحدث افتراضياً: صفر»[١]، كما كتب بول ديفيز: «إن الخلط الجزيئي العشوائي وحده من غير المرجح بشكل كبير ـ كما هو معلوم ـ أن يصنع حتى ميكروباً بسيطاً من كوكب مغطى بحساء بدائي في عصر الكون»[٢]

في السنوات الأخيرة: آذنت العشوائية التطورية بالتصدع من أساسها، إذ نُشرت ورقة علمية تحوي مستخلصاً لدراسة تطورية من جامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية في مجلة ساينس ـ الصادرة عن المؤسسة الأمريكية لتقدم العلوم (AAAS)[٣] ـ تجادل في إمكانية التنبؤ بالمسارات التطورية للكائنات الحية وأن التطور ليس عشوائياً كما كان يُعتقد، واقترحت الدراسة أن معرفة جينات نوعٍ ما، والكيفية التي تؤثر بها بعض الظروف الخارجية على البروتينات التي ترمِّزها الجينات، يمكن استعمالها لتحديد نمط تطوري قابل للتنبؤ مدفوع بعوامل خارجية، مما يعد نكوصاً عن القول بالعشوائية الموضوعية للتطفر الجيني، وهو الرأي السائد في الأوساط

(١) Monod, J. (1974). On chance and necessity. an essay on the natural philosophy of modern biology, New York, Knopf. p.143-144.

(٢) Davies, P. C. (2003). How bio-friendly is the universe?. International journal of astrobiology, 2(2), 115-120.

(٣) وهي مجلة معتمدة في الأوساط الأكاديمية ـ تضع هذه المجلات كشرط أساسي لنشرها لأي مقال أو بحث علمي أن تتم مراجعته من طرف لجنة تتكون في العادة من ١٠ إلى ١٥ عالما متخصصا في المجال الذي يبحث فيه المنشور، وأن يصادقوا جميعا على سلامة الاستدلالات المنطقية والطرق المتبعة للوصول إلى الاستنتاجات سواء اتفقت مع المعارف العلمية المسبقة أم لا

الداروينية المعاصرة، ذلك أن الأساس الذي ارتكزت عليه الدراسة هو ملاحظة حلول جينية نمطية ومتكررة في كثير من الأنواع الحية لنوع من البروتين الذي يمكن الخلية الحية من التحكم في نسبة الصوديوم مقارنة مع البوتاسيوم داخلها، والذي يتأثر بمادة الكاردينولايد السامة ـ التي تحتويها نباتات تعتمد عليها عدد كبير من الحشرات في غذائها ـ والتي تشل من قدرة هذه «المضخة» التي تخلق عادة نوعاً من التوازن بينهما ـ فمن أجل مواجهة تلك المعضلة؛ يحدث عدد كبير من الطفرات المتطابقة أو شبه المتطابقة عند جميع الكائنات المدروسة فتؤدي إلى زيادة مقاومة «البروتين المضخة» للسم، الأمر الذي يستحيل حدوثه تقريبا بالصدفة البحتة[١]

يقول بيتر أندولفاتو ـ الأستاذ المساعد في شعبة علم البيئة والبيولوجيا التطورية بجامعة برنستون والباحث الرئيس لتلك الدراسة: «قوة العمل الذي قمنا به تتجلى في إيجاد دليل دامغ على محدودية الحلول الممكنة لمواجهة مشكلة معينة من طرف عدد كبير من الكائنات المتنوعة، كون عدد كبير من هذه الحلول يتم استعمالها مراراً وتكراراً من طرف كائنات لا علاقة تطورية بينها تبين أن المسار التطوري قابل للتكرار ويمكن التنبؤ به»[٢]

أيضاً: كشفت إحدى الدراسات المتأخرة الصادرة عن مجلة نيتشر تعثّر فعلي للنموذج التطفّري العشوائي حال معايرة السلوك التطوري لنبات الأرابيدوبسيس Arabidopsis الذي أظهر رصد سلاسل التطفر الجيني فيه إلى كونه غير عشوائي مطلقاً، لقد أحدث صدور مثل هذه الدراسات الكثير من الضجة الأكاديمية في الدوائر المعنية، كتب المحررون لذات الورقة: «نستنتج أن الانحياز التطفّري يقلل من حدوث الطفرات الضارة في نبات الأرابيدوبسيس، ويمثل هذه الاستنتاج تحدياً للنموذج السائد القائل بأن الطفرة هي قوة بلا توجيه في التطور»[٣]

---

(١) Stern, D. L., & Orgogozo, V. (2009). Is genetic evolution predictable? Science, 323(5915), 746-751.

(٢) ibid: 746-751.

في مراجعة مهمة لأحد الكتب، كتب أستاذ البيولوجيا بجامعة شيكاغو جيميس شابرو تقريراً مهماً حول النقود الموجهة للتغير العشوائي التدريجي قال فيه: «على أن معرفتنا بالتفاصيل الجزيئية للتنظيم البيولوجي تمر بتوسع ثوري، إلا أن المناقشات المنفتحة حول تأثير هذه الاكتشافات نادرة جداً. إن احتمال وجود نظرية علمية للتطور غير داروينية لم يتم اعتباره قط»[1]، ثم كتب: «إن معرفتنا الحالية بالتغير الجيني تختلف بشكل أساسي عن افتراضات الداروينية الجديدة، لقد تجاوزنا الجينوم الصلب الخاضع للتغييرات العشوائية الموضعية فحسب - بمعدل طفرة ثابت إلى حد ما -، إلى الجينوم السائل الخاضع لعمليات إعادة تنظيم عرضية ضخمة وغير عشوائية وقادرة على إنتاج بنى وظيفية جديدة في الوقت ذاته، إن مثل هذا التقدم العميق في الوعي بالقدرات الجينية سيغير بشكل كبير فهمنا للعملية التطورية بلا شك. ومع ذلك، يواصل الكتاب الداروينيون الجدد مثل دوكينز تجاهل أو ازدراء المعرفة الجديدة والإصرار على التدرج باعتباره المسار الوحيد للتغيير التطوري»[2]

ومما يدل على تهافت القول بالعشوائية بشقيها وخاصة عشوائية القصد والغاية الملازمة للانتخاب الطبيعي في العرف التطوري المعاصر: هي الاستنتاجات البدهيَّة واللوازم المترتبة على **مسألة المشاع**، أو **مأساة الموارد العامة المشتركة** وهي المسألة التي بحثها عالم البيئة البارز غاريت هاردين في مقاله في دورية نيتشر عام ١٩٦٨ وقرر فيها أن الأفراد الذين يتنافسون حول مورد قد يؤدي تنافسهم هذا إلى زوال المورد نفسه، وبالتالي زوال النظام البيولوجي كله وهذا يمكن وقوعه في كل الموارد الموجودة في الطبيعة بوجود الأفراد غير المتعاونين الذين سيدمرون الموارد بالاستهلاك غير الرشيد، أو بتغلبهم على المتعاونين في مجتمعهم ودفعهم إياهم إلى حافة الانقراض،

---

(١) Monroe, J., Srikant, T., Carbonell-Bejerano, P., Becker, C., Lensink, M., Exposito-Alonso, M.,... & Weigel, D. (2022). Mutation bias reflects natural selection in Arabidopsis thaliana. *Nature*, 1-5.

(٢) Shapiro, J. A "A Third Way", Boston Review, February/March 1997. p.1.

(٣) Ibid:. p.3.

فيهلك المجتمع كله بسبب ضياع المتعاونين، وهؤلاء الاستغلاليون يمكن وجودهم في أي مجموعة من الكائنات الحية سواء عن طريق الطفرات أو عن طريق هجرة الأفراد من مكان إلى آخر، فإذا كان التطور له اتجاه واحد فقط وهو دفع الأفراد لتحصيل أكبر قدر من الأرباح والمنافع بدون حد أقصى، وكان في المقابل للموارد حد أدنى هو شرط أساسي لوجود المورد، فلو تم التعدي عليه فسينهار المورد ولن يتمكن من تجديد نفسه، فوجود هذا الحد الأدنى يفتقر إلى قصد وغاية وتدبير وعلم من لدن حكيم عليم، إذ لا يمكن للآليات المادية اللاواعية التصدي لذلك فتنتفي تلك العشوائية الموهومة، ولذا كانت الحلول التي قدمها هاردين في ورقته تتطلب ذكاء واعياً كتدخل الحكومة في تنظيم الأمر أو بالخصخصة أو المفاوضات والاتفاقيات وما أشبه ذلك[1]

وأما مناقضة القول بالعشوائية التطورية للأصول الفطرية التي جبل الناس عليها فظاهر بيّن، ومن أولاها مناقضته لمبدأ السببية وهو من المبادئ الأولية التي فطر الله البشر على استبطانها في ذواتهم حيث لا يجدون إلى دفعها سبيلاً، إن دوكنز نفسه يشير إلى أن جانباً من معارضة الصدفة الداروينية ناشئ من الفطرة: «يكاد يكون الأمر كما لو كان المخ البشري قد صمم على وجه خاص ليسيء فهم الداروينية، وليجدها مما يصعب الإيمان به»[2]

إن مستخلصات دراسات سيكولوجيا المعرفة المعنية بهذا الشأن أشارت - في سياقات لادينية بطبيعة الحال - إلى تلك المضامين الفطرية التي صمم عليها العقل البشري، فقررت أن هناك نوعاً من الإلزام المعرفي يحتم على

---

(١) Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons: the population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. science, 162(3859), 1243-1248.

And: Frischmann, B. M., Marciano, A., & Ramello, G. B. (2019). Retrospectives: tragedy of the commons after 50 years. Journal of Economic Perspectives, 33(4), 211-28.

And: Medin, D., Ross, N., Cox, D., & Atran, S. (2007). Why folkbiology matters: Resource conflict despite shared goals and knowledge. Human Ecology, 35(3), 315-329.

And: Atran, S., Medin, D. L., & Ross, N. O. (2005). The cultural mind: environmental decision making and cultural modeling within and across populations. Psychological review, 112(4), 744.

(٢) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company, p.xv

العقل البشري التأمل لاستنتاج أوجه الانتظام في خبراته، فهو يفترض وجود تصميم معقول ومنطقي لتصوير أحداث العالم مع تمسك حميم بمبدأ السببية والتعليل ونفي العشوائية واللايقين واللامعقولية[(١)]، لقد قرر جستون رايت في دراساته أن تعليم الانتخاب الطبيعي للأطفال يمثل «تحدياً معرفياً» باعتباره «غير طبيعي إلى حد ما»[(٢)].

وبالجملة، فعلى فرض ثبوت هذه العشوائية التطورية والصدفة الداروينية ـ وهو ما يستحيل تحققه لما قرر سابقاً ـ فإن الجهة منفكة بينها وبين الإلحاد ونفي الإله، فلا علاقة بين تقرير العشوائية وبين الصدور عنها بنفي الإله، إذ غاية ما يفضي إليه القول بالعشوائية من ضلالات هو نسبة الجهل ونقص التدبير والحكمة لله ﷻ ـ تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ، وهذا من جملة التلازمات الوهمية التي اعتاد الملحدون عليها في أطروحاتهم الإلحادية، وهي حقيقة بالدرس والتمحيص.

---

(١) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior, Springer, Berlin, Heidelberg. p.12-13.

(٢) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.217.

ثانياً: الانتخاب الطبيعي «البقاء للأصلح»

يمثل الانتخاب الطبيعي صلب النظرية التطورية الأصولية وعرقها النابض، إذ هو الآلية المرشّدة للتغير الجيني العشوائي، وهو تعبير مجازي يشير إلى عملية طبيعية تلقائية تحدث بلا توجيه مسبق أو غاية محددة، أي أنها عملية عشوائية القصد والغاية.

في البدء يؤكد التطوريون في صيغ جازمة على ثورية فكرة الانتخاب الطبيعي وتبديدها أساطير الخلق وأوهام التصميم الغائي المقصود للكائنات الحية، لكونها تفسر التصميم المشاهد في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تتطلب خلقاً أو توجيهاً من قوى فوق طبيعية[(١)]، ورغم كل الانتقادات والتعديلات المتتالية للانتخاب الطبيعي، فإن البيولوجيا التطورية المعاصرة لا تنفك عن تشبثها بهذا المعطى وتأكيدها لعشوائية القصد والغاية الملازمين له، ومن ثم فالعمليات التي أنتجت كل الكائنات من الفيلة إلى البكتيريا الجرثومية صدفية وضرورية، وهي بلا غاية أو خطة مدركة وغير مفتقرة إلى توجيه ذكي، ويعتبر الذكاء وفق هذه النظرة حالة ناتجة عن التطور بدلا من أن يكون قائداً لها[(٢)].

---

(١) Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. Scientific American, 283(1), 78-83.
and: Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.11.

(٢) Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.94.
Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.517.

ـ فحوى الانتخاب الطبيعي:

في الصيغة الداروينية التقليدية، يشير مصطلح الانتخاب الطبيعي إلى قوة خلّاقة تعمل إثر التباينات العشوائية في الصفات أو الخصائص المرتبطة بالكائن الحي وبذريته، أي إلى فاعلية متزامنة مع التغير والتطفّر الجيني الذي أفضنا الحديث عنه في المبحث السابق، وتهدف تلك الفاعلية إلى توليد التغيرات الظاهرة بين الأنواع الحية، واستبقاء أكثر الأنواع ملاءمة للعيش، إذ مع تباين أفراد النوع الجيني الواحد بفعل الطفرات العشوائية، وكون بعض هذه الاختلافات مُؤثراً على قدرة الفرد على البقاء والتكاثر في بيئته، فإنه في الجيل التالي ستكون الجينات الأكثر ملاءمة للبقاء والتكاثر تفوق في نسخها الوراثية الجينات الأقل ملاءمة، وتؤول المجاميع الحية بمرور الزمن إلى تلاؤم تدريجي مع بيئاتها بسبب نشوء طفرات وراثية مفيدة وانتشارها في المجموعة من جهة، واستئصال الضارة من جهة أخرى، ومن ثم تنتج هذه العملية كائنات متكيفة إلى حد كبير مع مواطنها وأساليب حياتها[١]

فالانتخاب الطبيعي في العرف الدارويني «ليس مهندساً أعظم، بل سمكري»[٢] فهو لا ينتج الكمال المطلق الذي يحققه المصمم البادئ من نقطة الصفر، بل يقتصر عمله على الإمكانات المتاحة لديه ليحتفظ بالصالح ويستبعد الأقل صلاحاً، ويعود السبب في ذلك إلى شح الطفرات الوراثية النافعة وندرتها البالغة[٣]

قد يخلط البعض في توصيف الانتخاب الطبيعي بكونه تكيفاً بين الكائن الحي وبيئته، فيفسر آلية الانتخاب الطبيعي بأنها خاصيّة التكيّف التي

---

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.479-480.
Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.332, 1299.

(٢) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.12.

(٣) Ibid:. p.12, and: Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.517.
Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.95.

أودعها الله ﷻ في مخلوقاته، والواقع أن آلية الانتخاب الطبيعي آلية مغايرة للتكيف البيئي، أو لنقل: تفسير الانتخاب بالتكييف تفسير ناقص جداً، نعم قد يصدق ذلك على بعض صور التطور الصغروي (الميكروي)، لكنه لا يصدق على التطور الكبروي الذي يمثل أساس النظرية، وقد يصدق ذلك على النظرية البيولوجية اللاماركية لا النظرية الداروينية، ويتجلى الخلاف في أمرين:

الأول: أن آلية الانتخاب لدى التطوريين قائمة على الصدفة والعشوائية المذكورتين آنفا.

الثاني: أن الانتخاب لديهم قادر على إنتاج أنواع جديدة، بخلاف التكيف الذي يهدف لتحقيق المواءمة بين النوع الحي وبيئته فحسب.

وبعد، فالقدرة التفسيرية للانتخاب الطبيعي في الرؤية الداروينية تتخطى العمليات البيولوجية السطحية لتصل إلى تحليل الملكات المعقدة للإنسان، كالملكات الذهنية والروحانية، إن لديها الكثير مما تقوله في هذه السياقات منذ زمن داروين حيث بدائية القراءات، وحتى زمن دوكنز حيث الالتفاف على النتائج الملزمة، فـ«الأمخاخ قد تم انتخابها الطبيعي لتزداد قدرة وقوة لأسباب نفعية، حتى انبثقت تلك الملكات العقلية والروحية كنتاج جانبي لذلك»[(١)] حسب الرأي الدارويني الأخير الذي أدرك أزمته المعرفية القاضية باعتبار الملكة الروحية والعقلية تكيفاً ضرورياً للبقاء، فأراد الالتفاف على النتائج الملزمة المحسوبة للأديان باعتبار الأمخاخ تطورت لأغراض نفعية مادية بحتة، كان من نواتجها العرضية تلك الملكات الروحية والعقلية التي لا يمثل ضغطها وتوجيهها أية إلزامات معرفية تستدعي صحتها في واقع الأمر.

ـ الانتخاب الطبيعي: التكوين والتشكل:

انطلاقاً من أفكار مالتوس الاقتصادية التي أُفيض فيها الحديث في تمهيد هذه الدراسة، قام داروين بصياغة فكرة الاصطفاء الطبيعي بمحاكاة عملية

(١) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.402.

مألوفة تماما؛ وهي (الاصطفاء الاصطناعي) أو (تهجين الحيوانات الاصطفائي)، إذ كان تهجين الحيوانات المدجنة ـ كالكلاب والأحصنة والخراف والحمام ـ متداولاً في القرن التاسع عشر، واستطاع الإنسان تعديل خصائص مجموعة الحيوانات في المدجنة، عبر السماح لحيوانات ذات سمات معينة فقط بالتكاثر[1]

لقد كان رعاة الغنم في الشمال الإسكوتلندي يزاوجون بين أغنامهم لتصبح أغزر أصوافاً؛ ما يعزز من فرص نجاتها من البرد، وجني المزيد من الصوف، وليتحقق هذا فليس على الراعي سوى أن ينتقي الذكور والإناث ذات الأصواف الكثيفة لعملية التكاثر، وإن استمر باصطفاء ومزاوجة الأغنام ذات الصوف الكثيف من بين الذرية الناتجة جيلاً بعد جيل فسيحصل في النهاية على سلالة خراف أكثف صوفاً، وفي تلك الحالة كانت قدرة البشر على إحداث الاصطفاء التراكمي هي مفتاح الاصطفاء، وكتب داروين: «تولد الطبيعة اختلافات ناجحة، يجمعها الإنسان باتجاه معين يخدمه»[2]

وُلدت هذه الفكرة في ذهن داروين في مرحلة مبكرة جداً من حياته العلمية، إذ وجد في مذكراته الشخصية ما ينص فيه على حضورها المبكر في ذهنه في أربعينيات القرن التاسع عشر ـ وبالتحديد عام ١٨٣٨م حينما كان يقرأ للتسلية مقالة مالتوس عن السكان، إذ كان يراقب الانتقاء الصناعي لمدد طويلة ويعجز عن إيجاد عامل لفكرة الانتقاء الطبيعي التي خطرت له حتى حفزت أفكاره رؤية مالتوس الصراعية، إذ لاحظ أن جميع الكائنات الحية تنتج نسلاً أكثر بكثير مما يمكنه البقاء في الحياة، ثم افترض أن الانتقاء الطبيعي من شأنه أن يوجه التطور وفق قانون بسيط يقرر أن الناجين في المتوسط هم أفضل تكيفاً مع الظروف السائدة في الحياة[3]

---

(١) Bowler, P. J. (1989). Evolution: the history of an idea. Univ of California Press. p.206.

(٢) Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York. p.5.

(٣) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.5, 63.

ومع ذلك فلم تكن فكرة الانتخاب الطبيعي وحيدة المصدر، إذ تزامن اعتناق داروين وتبشيره بها إعلان عالم التاريخ الطبيعي[١] ألفريد رسل والاس لذات المبدأ[٢]، إلا أن داروين استكثر من محاولات التدليل عليها[٣]، كما شذّ عن صاحبه بمجافاته لسياقها العلمي البحت وتعميمه الكبير لها لتشمل مجالات الوعي والملكات الفكرية العليا للبشر التي رأى والاس أن الانتخاب الطبيعي عاجز عن تفسير تعقيداتها[٤]، وهذا من أشهر أوجه الخلاف بين الرجلين.

ومع كون تلك الفكرة ليست وحيدة المصدر، فإنها لم تكن كذلك محل قبول مطلق بين رواد الرؤية الداروينية الأول، إذ مع حماس غالبيتهم لها، إلا أن هكسلي نصير داروين البارز رفضها وآمن بآلية تطورية مغايرة ترتكز على نشأة فجائية للنوع الحي عبر قفزات وراثية[٥]

أما في البيولوجيا التطورية المعاصرة، فإن مبدأ الانتخاب يحتل مكانة سامقة يصرّ آباء البيولوجيا في القرن العشرين على منحه إياها، مع تمسك ظاهر بمضامينه العشوائية والمادية والمقوّضة للغائية، إذ مازالت آلية (الطفرات/الانتخاب) هي البديل العلمي الطبيعي للتصميم الذي يرونه ليس إلا مجرد وهم[٦]، يؤكد التطوري ارنست ماير على أن «لبّ الداروينية الحقيقي هو نظرية الانتقاء الطبيعي، هذه النظرية مهمة جدا للتطوريين، لأنها تسمح بتفسير التكيف - أو التصميم عند اللاهوتي الطبيعي - بوسائل طبيعية»[٧]، ويرى دوكنز

---

(١) وهو مسمى تخصص البيولوجيا آنذك.

(٢) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.95.

(٣) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.12.

(٤) Wallace, A. R. (1891). Natural selection and tropical nature: Essays on descriptive and theoretical biology. Macmillan and Company. p.206-212.

(٥) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press.104.

(٦) Ayala, F. J. (2007). Darwin's greatest discovery: design without designer. Proceedings of the National Academy of Sciences, 104(suppl 1), 8567-8573.

(٧) Mayr, E. (1982), Darwinism defended, from the Foreword by Ernst Mayr for M. Ruse (1982). Darwinism defended. Addison-Wesley, Advanced Book Program/World Science Division. P.xi

أن «الانتخاب الطبيعي هو صانع ساعات أعمى، أعمى لأنه لا يرى أمامه، ولا يخطط النتائج، وليس له هدف يراه، على أن النتائج الحية للانتخاب الطبيعي تحدث فينا انطباعاً دامغاً بأن فيه مظهراً للتصميم والتخطيط»[١]، وينتهي التطوري جيري كوين إلى أن كون فكرة الانتخاب ثورية ومقلقة لأنها «تفسر التصميم المشاهد في الطبيعة بعملية مادية صرفة لا تتطلب خلقاً أو توجيهاً من قوى فوق طبيعية»[٢]

وعلى تعظيم كثير من التطوريين الجدد لآلية الانتخاب، إلا أنه لم يسلم من كثير من النقد والتخطئة من الداخل التطوري ذاته، لقد وجه التطوري البارز ريتشارد ليونتين نقداً حاسماً له في سلسلة محاضرات قدمها عبر الإذاعة الكندية[٣] كشف فيها عن ضعف قدرته التفسيرية لكثير من محمولاته، بل إنّ الفيلسوفين المعرفيّين الداروينيَّيْن ـ وهما ملحدان ـ جيري فودور وماسيمو بياتيلي بالماريني، انتقدا البنية المعرفية للانتخاب الطبيعي ونشرا حول ذلك مؤلفهما المشترك «الأمر الذي أخطأ فيه داروين»، الذي صدّراه بالقول: «هذا ليس كتاباً عن الله، ولا عن التصميم الذكي، ولا عن الخلق، ليس أيا من أحدنا متورطٌ في شيء من ذلك، لقد رأينا أنه من المستحسن أن نوضح هذا منذ البداية، لأن نزاعنا الرئيس فيما سيأتي يقضي بأن هناك خطأ ما ـ وربما خطأ لدرجة قاتلة ـ في نظرية الانتخاب الطبيعي»[٤]

يمكن القول بإن جملة تلك الاعتراضات عائدة إلى أمرين جوهريين:

الأول: عجز آلية الانتخاب الطبيعي عن القيام بوظيفتها التفسيرية، لقصورها في نموذجها النظري المنهجي، ولضعف فاعليتها التطبيقية، إذ تحوي آلية الانتخاب إشكاليات كبيرة في أصولها النظرية لم تُحل إلى زمننا المعاصر،

---

(١) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company,. p.21.

(٢) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.12.

(٣) عام ١٩٩٠، بعنوان **«البيولوجيا حين تكون إيديولوجيا»**، وطبعت لاحقاً في كتاب يحمل الاسم ذاته.

(٤) Fodor, J., & Piattelli-Palmarini, M. (2011). What Darwin got wrong. Profile books, p.xiii

تبدأ تلك الإشكالات بمؤدى الانتخاب الطبيعي (البقاء للأصلح)[1] الذي يستلزم الدور بأصل وضعه المعرفي، فإذا قرر الانتخاب الطبيعي أن الباقي في منافسة الحياة وصراعها هو الأصلح، وتوقف في تعريفه للصلاح بكونه القدرة على البقاء، حينئذ آل الأمر إلى دور قبلي وحشو وتكرار لا طائل من ورائه[2]، إذ إن الباقين هم الأصلح لأنهم تمكنوا من البقاء، وهذا مما يئد قدرة المصطلح التفسيرية في مهدها.

تنطوي الرؤية البيولوجية المعاصرة للانتخاب الطبيعي على ذات الإشكال الدائري، ففي كتابه الضخم «بنية النظرية التطورية» يقرر ستيفن جاي جولد «أن الكائنات الحية التي تتمتع بتناسل تفاضلي ناجح سوف تكون في المتوسط الأشكال المتنوعة المحظوظة بتكيف أفضل مع البيئة المحلية المتغيرة»[3]، والمشكلة في هذا التقعيد ـ بحسب بيرلنسكي ـ أن «الأشكال المتنوعة ذات "التكيف الأفضل" هي التي بالضبط، وبطبيعة الحال، تلك "المتمتعة بتناسل تفاضلي ناجح"»[4] وحينئذ تجمد دلالة المفهوم على توصيفات مفرغة من المعيارية اللازمة لأداتيته.

لقد توسع فودور وبالماريني في هذا الخلل الكامن في القالب البنيوي الانتخابي وفي غيره كذلك، يقول الرجلان إن الداروينية منذ نشأتها إلى يومهما انزلقت في الخلط بين اختيار الكائنات ذات السمات التكيفية، وبين اختيار السمات التكيفية للكائنات الناجية، فاستنتجت الثاني من الأول، وهذا في الواقع «مغالطة مكثفة» بحسب وجهة نظرهما[5]

ثاني تلك الإشكالات النظرية هي ما يتعلق بطبيعة عمل الانتخاب

---

(١) وهو المفهوم الذي اقترحه سبنسر وأعجب به داروين.

(٢) Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Science & Business Media. p.22.

And: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.36.

(٣) Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.622.

(٤) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.188-189.

(٥) Fodor, J., & Piattelli-Palmarini, M. (2011). What Darwin got wrong. Profile books.p.xiv.

ووظيفته الفعلية، إذ اختلف فيها التطوريون كذلك، «فمن قائل: «إنَّ وظيفتَهُ الأساسية استئصالية عدمية»، إلى قائل: «بأنَّ وظيفته خلّاقة وجودية»، إلى قائل بأنَّ وظيفته الأمران كلاهما»[1] حتى إن وليم بروفاين ـ أستاذ علم الأحياء بجامعة كورنيل ـ أدلى بدلوه في هذا النزاع برأي صادم؛ مقرراً أن: «الانتخاب الطبيعي لا يعمل على أي شيء، فلا هو ينتخبُ لصالح شيء أو ضده، ولا هو يقهر، ولا يُكثّر، ولا يخلق، ولا يعدّل، ولا يُشكّل، ولا يشغّل، ولا يقود، ولا يصطفي، ولا يحافظ على شيء ما، ولا يدفَع، ولا يكيّف، الانتخاب الطبيعي لا يقومُ بشيء»[2]، ويقول ارنست ماير: «ما أطلق عليه داروين الانتخاب الطبيعي هو في الواقع عملية استبعاد سلبية، إنها قادرة على القضاء على غير المناسب ولكنها غير قادرة على لعب دور بناء» لذا، فهو ـ وفق ماير ـ «لا معنى له بالنسبة إلى الجوهري/ الماهوي، لأنه لا يمكن أن يمس الجوهر الأساسي؛ يمكنه فقط القضاء على الانحرافات عن النوع»[3]، وانتهى عدد من علماء البيولوجيا التطورية إلى أن الانتخاب الطبيعي يفسر بقاء الأكثر تكيفاً فقط، ولا يفسر ظهور الأكثر تكيفاً[4]، وهي ماتعبر عنه أوراق تطورية متعددة ـ قديمة ومعاصرة ـ بإشكالية وصول الأصلح[5]، فيقترب بذلك من آلية التكيف المعهودة في العالم الطبيعي، والتي لم تفتقر لداروين في اكتشافها قط.

إن الإشكالات العميقة للانتخاب الطبيعي وقدرته التفسيرية للتنوع

---

(١) من مقدمة د. عبد الله الشهري لترجمة كتاب تصميم الحياة، وليام ديمبسكي وجوناثان ويلز، ص١٦.

(٢) Provine, W.B. (2001) the Origins of Theoretical Population Genetics,. p.199.

(٣) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.517-518.

(٤) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p112.

(٥) Fontana, W., & Buss, L. W. (1994). "The arrival of the fittest"ı Toward a theory of biological organization. Bulletin of Mathematical Biology, 56(1), 1-64.
And: Badyaev, A. V. (2011). Origin of the fittest: link between emergent variation and evolutionary change as a critical question in evolutionary biology. Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 278(1714), 1921-1929.

الحيوي دعت بعض علماء البيولوجيا النابهين لعدم الاستغراق في اللحظة الداروينية واتخاذ مواقف صلبة أمام «لامعقولية» آليات الانتخاب الطبيعي، إذ لم يجد عالم الأبحاث البيولوجية دوغلاس آكس أساساً علمياً مقنعاً لادعاءات القدرة الإبداعية للعمليات التطورية العشوائية، وعلى مدار ثلاثين سنة من بحوثه المتواصلة في مراكز بحثية تابعة لجامعة كامبردج وغيرها: لم يجد أي شرح واضح حول تشكل الأشياء المذهلة في الحياة من محض العمليات التصادفية اللامقصودة(١)، لقد حاول آكس وزملاؤه ـ رغم إقرارهم بعدم إمكانية محاكاة التنوع الحيوي المشاهد ـ أن يختبروا الفرضيات الانتخابية ضمن مستويات بالغة الصغر وذلك من خلال التعديل على إنزيم موجود ليؤدي وظيفة جديدة وكانت دائما تفشل في تحقيق ذلك(٢)، لقد توصل آكس من تجاربه إلى نتيجتين حقيقتين بالتأمل:

الأولى: أن الانتخاب الطبيعي هائم عديم الهدف عاجز عن الاختراع البيولوجي المعقد، وذلك لأنه مامن مرجح للاختراع بالصدفة إلا التكرار الذي أثبتت التحديات الرياضية أنه عاجز في ظل المعطيات الكونية عن فعل أي شيء، وأن رؤية التطوريين في المعامل أكثر تواضعاً وأضعف ثقة في قدرات العمليات الانتخابية العشوائية(٣)

الثانية: أن الترابط الوظيفي المذهل ـ في البروتينات وغيرها من الأنظمة الحيوية ـ يجعل من الابتكار بالصدفة أمراً غير محتمل بشكل هائل وبالتالي مستحيل مادياً(٤)

لقد استسلم آكس لحدس التصميم الكوني آخراً، وأزالت دراساته مع زملائه حول البروتينات صراعه الداخلي تماماً(٥) حيث اقتنع أن البيولوجيا تؤكد

---

(١) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne. p.13-14.

(٢) Ibid:. p.224-225.

(٣) Ibid:. p.103.

(٤) Ibid: p.160, 189.

(٥) Ibid:. p.59.

إداركنا الفطري الملح بكون الحياة نشأت وتتابعت وفق تقدير الحكيم العليم.

لم يصل كثير من المتشككين لما توصل إليه آكس، إلا أنهم وجدوا في أنفسهم حرجاً كبيراً من تماسك الرواية الانتخابية وسلامة ادعاءاتها، فعلى أن مايكل دنتون يصف نفسه باللاأدري، إلا أنه لم يستطع استيعاب القدرة الفائقة للانتخاب الطبيعي ـ المجرد عن التوجيه ـ على توليف ومعالجة أطنان المعلومات البيولوجية: «بالنسبة للمتشكك، فإن الاقتراح القائل بأن البرامج الجينية للكائنات العليا، التي تتكون من شيء قريب من ألف مليون بت من المعلومات ـ بما يعادل تسلسل الحروف في مكتبة صغيرة من ألف مجلد ـ والتي تحتوي على أشكال مشفرة لا تعد ولا تحصى، وتشتمل على الآلاف من الخوارزميات المعقدة التي تتحكم وتحدد وترتب نمو وتطور بلايين ومليارات الخلايا في شكل كائن حي معقد، تتكون من عملية عشوائية: هو ببساطة إهانة للعقل. لكن بالنسبة للدارويني، يتم قبول الفكرة دون أدنى درجة من الشك، فالنموذج له الأسبقية!»(١)

إن الانتخاب الطبيعي مطالب ليس بتفسير نشوء الكائنات الحية وملاءمتها فحسب، بل مجاوزة ذلك إلى جماليات العالم الحيوي وإبهارها للناظرين، لقد شعر عالم الحيوان الفرنسي بيير بول غراسي قديماً بعمق المأزق التفسيري من لدن الانتخاب الطبيعي لأجزاء العالم الحيوي استقلالاً، فضلاً عن الصورة الكلية لها حينما كتب: «يبدو من الصعب تصديق ظهور الطفرات المناسبة التي تسمح للحيوانات والنبات بتلبية احتياجاتها، ومع ذلك، فإن النظرية الداروينية هي أمام مطالبة ملحة: إن النبات لوحده، والحيوان منفرداً يتطلب الآلاف والآلاف من الحظ والأحداث المناسبة. وبالتالي، ستصبح المعجزات هي الحكم. . . لا يوجد قانون مناهض لأحلام اليقظة، ولكن يجب على العلم أن لا ينغمس فيها»(٢)

(١) Denton, M., (1986). Evolution: A theory in crisis. Bethesda, Md.: Adler & Adler,. p.351.

(٢) Grassé, P. P. (2013). Evolution of living organisms: evidence for a new theory of transformation. Academic Press. p.103.

لقد أشار العالم التطوري البارز ريتشارد لوينتين مؤخراً لأحلام اليقظة تلك في تعاطي الانتخاب الطبيعي للسلوك البشري والملكات الذهنية بعامة حينما قال: «المشكلة الحقيقيّة للتفسير الذي يستند على النفع المباشر، أو انتخاب الأقارب، أو الإيثار المتبادل (إذا كان أحد هذه مفيداً في التفسير) أنه يمكن اختراع أي قصّة توضح التفوق في الانتخاب الطبيعي لكل صفة يمكن تخيلها، حين يجتمع التفوق في انتخاب الفرد مع انتخاب الأقارب مع الإيثار المتبادل؛ يصعب تخيل أي صفة بشريّة ليس لها سيناريو معقول لتبرير تفوقها الانتخابي، المشكلة الحقيقيّة تكمن في كشف صحّتها، ولذا علينا التفريق بين القصص المعقولة (القصص التي قد تكون صحيحة) وبين القصص التي حدثت بالفعل. ـ كيف نحدد: هل ظهور سلوك الإيثار عند البشر سببه انتخاب الأقارب أم الإيثار المتبادل؟ كحد أدنى، يمكن أن نطلب أي دليل على أن هذه العمليات الانتخابية تحدث في وقتنا الحاضر، لكن الحقيقة أنه لم يسبق لأحد حتى الآن أن قاس في أي مجتمع بشري الأثر المحفّز للتكاثر والأثر المعيق للتكاثر لأي سلوك بشري، كل التفسيرات المطروحة لتطوّر السلوك البشري تشبه تفسيرات قصص روديارد كيبلينغ[1] عن كيف حصل الجمل مثلاً على سنامه أو كيف حصل الفيل على خرطومه. إنها مجرّد قصص، لقد أضحى العلم لعبة بهذا»[2]، «إنهم يبدأون بالصفة، ثم يخترعون لها أصلا يفترض أن الصفة نفسها هي السبب لتطورها»[3]

تكمن إشكالية مثل هذا النوع من التفسيرات في قيامها على مجرد «الإمكان» المنطقي، حيث تمتلئ كثير من المراجع العلمية حول الانتخاب الطبيعي بأمثال تلك الافتراضات المجردة عن البرهنة[4]، والتي

---

(١) قصص خيالية عالمية.

(٢) Lewontin, R. (1992). Biology as ideology: The doctrine of DNA. New York, NY, Harper Perennial. p.100.

(٣) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books (2017). p.264.

(٤) see for example: Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. New York: Viking. p.38-47.

أشبه ما تكون بالروايات التاريخية الأسطورية لنشوء أشكال الحياة.

وبالمثل، يحاجج الفيلسوف الداروني دانيال دينيت في مقدرة الانتخاب الطبيعي على «خلق» كل التنوع الحياتي بلا توجيه إلهي؛ انطلاقاً من كون احتمالية نشوء مظاهر الحياة عبر الانتخاب الطبيعي ليس احتمالاً ضئيلاً جداً، ويصل بذلك إلى كون هذه الاحتمالية صحيحة قطعاً(١)، لكن الاستدلال القائم على الإمكان الذهني المجرد ـ كما هنا ـ واهن جداً وحاصله كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره عدم العلم بامتناع تحقق الشيء فهي دعوى سلبية لا تفيد العلم بالشيء ولا حتى العلم بالإمكان الخارجي الواقعي(٢)، وهو ما انتفى في الحالة الانتخابية العشوائية، يقول ابن تيمية: «الإمكان يستعمل على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول: يمكن هذا، لا لعلمه بإمكانه؛ بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج، وأما الإمكان الخارجي فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى»(٣)، فالدعاوى الداروينية الاحتمالية السابقة مرتكزة على الإمكان الذهني المجرد القاصر عن النجوع الاستدلالي.

لذا، ولأجل بدائية مقدمات الانتخاب الطبيعي وضعف مقدرتها التفسيرية تراجعت فاعليتها التطبيقية على أرض الواقع، في استطلاع بحثي نشر عام ٢٠٠١م، ثم أغفل بعد ذلك على نطاق واسع ـ كما يقول ديفيد بيرلنسكي ـ ذكر البيولوجي جويل جي كينجسولفر أن أحجام العينات لأكثر من ألف فرد لم

---

(١) Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster. p.509-521.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية ٦/ ٤٠٥، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٢٧٢.

(٣) الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص٣١٨.

تظهر تقريبا أي تناسب طردي بين الصفات البيولوجية المحددة من جهة وكفاءة التكاثر أو البقاء من جهة أخرى[١]، ثم قال بشيء من اليأس: «تبقى المسائل المهمة حول الانتخاب بلا حل»[٢]، يعلّق بيرلنسكي على مقولة كينجسولفر ساخراً: «من بين تلك المسائل، سأذكر بوضوح مسألة ما إذا كان للانتخاب الطبيعي أي وجود على الإطلاق... بالرغم من تصوير داروين للانتخاب الطبيعي على أنه قوة (تتفحص على قدم وساق) العالم البيولوجي - وهو وصف من شأنه أيضا أن يخصص المهام الموكلة للشبح المقدس - إلا أن محاولات قياس الانتخاب الطبيعي غير مثمرة بشكل لافت... أما المحاكاة الحاسوبية للتطور الداروينى فتبوء بالفشل حين تكون صادقة فحسب وتنجح حين تكون بخلاف ذلك»[٣]

إن عجز تلك الآلية عن الفاعلية التفسيرية استعدى علماء خارج الوسط البيولوجي حتى أدلوا بآراء مصادمة للانتخاب الطبيعي، كتب الفيزيائي - والحاصل على جائزة نوبل - روبرت لافين في أحد كتبه: «الأهم من ذلك كله، أن وجود مثل هذه النتائج العلمية يثير القلق حيال كون الكثير من المعرفة البيولوجية الحالية أيديولوجية. أحد الأعراض الرئيسية للتفكير الأيديولوجي هو التفسير الذي ليس له لوازم ولا يمكن اختباره. إنني أسمي مثل هذه المآزق المنطقية «ضد النظريات» لأن لها تأثيراً معاكساً تماماً للنظريات الحقيقية: فهي تجمد التفكير بدلاً من تحفيزه، التطور بواسطة الانتخاب الطبيعي - على سبيل المثال -، الذي ذهب داروين إلى كونه نظرية عظيمة، تبين مؤخراً أنه يعمل «ضد النظرية» بأن يتم استعماله للتغطية على نقائص الاختبارات المحرجة، وتسويغ النتائج التي هي في أفضل الأحوال محل ريبة، وفي أسوئها لا تبلغ

(١) Kingsolver, J. G., Hoekstra, H. E., Hoekstra, J. M., Berrigan, D., Vignieri, S. N., Hill, C. E.,... & Beerli, P. (2001). The strength of phenotypic selection in natural populations. The American Naturalist, 157(3), 245-261.

(٢) ibid:. p.256-257.

(٣) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.188.

أن تكون قابلة للتخطئة»[١] ومراد لافين أن التطور هنا قد أصبح تفسيراً استباقياً للأحداث، وهذا ما يعيق الوصول إلى التفسير الحقيقي الملجئ لصياغة النظريات العلمية وبذلك فهو يعمل معاكساً للأسلوب العلمي[٢]

الثاني: رؤية الانتخاب الطبيعي الاختزالية في توصيف ومعالجة الظواهر الحيوية المتسمة بشدة التعقيد، فأما اختزالية التوصيف، فاختزاله لأشكال العلاقات النمائية بين الكائنات الحية في محض علاقات الصراع والهيمنة، وأما اختزالية المعالجة، ففصله في معالجته الانتخابية بين الكائن الحي وبيئته الطبيعية رغم تداخلهما المعقد.

١ ـ اختزالية التوصيف:

في الرؤية الداروينية؛ تتضخم العلاقة الصراعية بين الكائنات الحية باعتبارها التوصيف النهائي لأشكال العلاقات المتعددة بين الكائنات الحية. إن الملامح العلائقية الطاغية في المشهد الحيوي كالتعاون والسُخرة والتكيّف والتعايش يتم تأويلها للمضمون الصراعي تعسفاً أو مطاوعة، ففي المحصلة النهائية تختزل الصورة الحيوية إلى موطن لصراع الكائنات الحية لتحقيق منافعها، ويضمن الانتخاب الطبيعي بقاء الكائنات المتمتعة بأكثر الخصائص صلاحية للبقاء، هذا كل شيء لدى السردية الداروينية.

لقد أصبح من المعروف ـ بعد الفحص الدقيق لأنماط العلاقات التي تمت ملاحظتها في الحيوانات لمدة قرن من الزمان ـ أن هناك أنماطاً أخرى من السلوكيات لدى الحيوانات لا يمكن تصنيفها ضمن علاقات المنافسة والهيمنة، وبأن السمة الصراعية ليست السمة الوحيدة المميزة لعلاقات الكائنات الحية وليست حتى الأكثر هيمنة بين تلك العلاقات، لقد شعرت بيولوجيا مابعد داروين قديماً بتضييق الخناق الصراعي لاتساع شموليتها

---

(١) Laughlin, R. B. (2005). A different universe: Reinventing physics from the bottom down. Basic Books (AZ). p.168.

(٢) Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group. p.28.

التفسيرية، ففي كتاب «الحياة: خلاصة البيولوجيا العامة»؛ يوضح الكاتبان جون آرثر تومسون وباتريك جي جيديز ضعف الادعاء القائل بأن هناك صراعاً كبيراً من أجل الحياة في الطبيعة ويوضحان أن هناك مبالغة في جانب من جوانب الحقيقة، ويؤكدان أنه بينما يركز كائن على المنافسة، يهتم آخر بالمشاعر الأبوية، ويشحذ آخر أسلحته، ويجري آخر تجاربه في التعاون المشترك، وهم جميعا يرون أنه لا يحتاج الصراع من أجل الوجود أن يكون تنافسياً على الإطلاق، فهو لا يظهر فقط في صورة تأكيد الذات الذي لا يعرف الرحمة، بل يظهر أيضا في كل مساعي الآباء من أجل أولادهم، وفي مساعدة الرفيق لرفيقه، وفي مساعدة القريب لقريبه. إن العالم ليس فقط موطن القوي، بل هو أيضاً موطن المحب[١].

لقد واجه التطوريون معضلات جسيمة في التعاطي مع الصفات التعاونية والآليات التعايشية والتوفيق بينها وبين رؤاهم الصراعية، لا سيما مع طغيان تلك المظاهر ليس بين البشر فحسب بل على شتى الممالك الحية، وعلى قدم تلك المعضلات بقدم الداروينية - حينما أثيرت زمن داروين وسبنسر وحاولا - فيمن حاول - الإجابة عليها -[٢]؛ إلا أن النقاش مازال محتدماً لدى التطوريين الجدد حول إشكالاتها، ومنذ ستينات القرن الماضي؛ أستحدث لتلك القضايا وماشاكلها فرع تطوري عُرف بـ«علم الأحياء الاجتماعي»؛ أضحى هو الآخر مرتعاً خصباً لطرح نظريات تفسيرية للصفات التكافلية بين الأحياء.

أشارت النظريات الاجتماعية المحدثة - في مجملها - إلى أن تلك الآليات التعاونية تعود منافعها إلى الفرد المتعاون بطريقة أو بأخرى[٣]، وكان من أبرزها «**نظرية انتخاب ذوي القربى**»[٤] التي تقضي بأن الفرد قد يضحي

(١) Thomson, J. A., & Geddes, P. (1931). Life: outlines of general biology. Vol 2, New York; London: Harper. p.1317.

(٢) وستأتي معالجة استقرائية نقدية لذلك في الفصل المتعلق بالرؤية التطورية للأخلاق.

(٣) Williams, G. C. (1966). Adaptation and natural selection; a critique of some current evolutionary thought.. p.92-124, 193-120.

(٤) Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. II. Journal of theoretical biology, = 7(1),. p.17-52.

بنفسه لحماية أقاربه من الهلاك حيث أن هؤلاء الأقارب ـ الذي يشترك معهم في ذات الجينات ـ سينقلون جيناتهم إلى نسلهم ومن ثم فإن جينات الشخص المضحي ستستفيد بذلك، وقد واجهت هذه النظرية إشكال الإيثار المطلق أو التضحية للغرباء، إذ لا فائدة للمرء من تضحيته بنفسه لإنقاذ غريب لا تربطه به أواصر قربى، لكن منظّري البيولوجيا الاجتماعية لم يقفوا مكتوفي الأيدي، وقدموا تبريرهم المتلخص في «**نظرية الإيثار المتبادل**»[1] حيث «أنه حتى لو لم تكن بيننا قرابة، فلو قدّمتُ معروفاً لك، وهذا المعروف قد كلفني شيئاً ما، فإنك ستتذكر هذا المعروف وستردّه لي في المستقبل، وبهذه الطريقة غير المباشرة سأنجح في تحسين فرص تكاثري، على سبيل المثال لو مررت بشخص يغرق وخاطرت بحياتك لإنقاذه ففي المستقبل لو كنت أنت من يغرق، سيتذكر الشخص الذي أنقذته ما فعلت، وسيهب لإنقاذك بدافع الامتنان، وبهذا الأسلوب غير المباشر تكون قد زدت فرصة نجاتك وتكاثرك على المدى الطويل، مشكلة هذه القصّة بالطبع أن آخر شخصٍ تود الاعتماد عليه لإنقاذك من الغرق هو الشخص الذي قمت بإنقاذه سابقاً، كونه ـ على الأرجح ـ ليس سباحاً ماهراً»[2]

لقد نُقدت تلك الآليات وغيرها نقداً حاسماً من الداخل التطوري قبل خارجه؛ كان من أقواها نقد عالم البيولوجيا التطورية ريتشارد ليونتين آنف الذكر[3] عن كونها ليست سوى قصص رمزية لا تملك قدرة تفسيرية ولا أدلة ترجيحية، إلا أن المعطى الإشكالي الذي تغافل عنه التطوريون ليس في تأويل تلك الصفات التعاونية إلى الظاهر الصراعي فحسب، بل في نصرة الانتخاب الطبيعي للفرد الاستغلالي/غير المتعاون بحسبانه جانياً للمنافع في المجتمعات

= And: Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. science, 211(4489),. p.1390-1396.

(١) Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly review of biology, 46(1), 35-57.

(٢) Lewontin, R. (1996). Biology as ideology: The doctrine of DNA. New York, NY, Harper Perennial. p.100.

(٣) انظر: ص١٠١ من هذا الكتاب.

المتعاونة دون تكبده للكلفة الباهظة للتعاون، إذ بمقتضى آليات التطور: سينصر الانتخاب الطبيعي الفرد غير المتعاون على المتعاون في أي مكان يجمع بينهما، وهنا موطن الإشكال القاضي باختيار الانتخاب الطبيعي لمن سيتسبب بانهيار المجموعة وقلة كفاءتها بدلاً من اختياره من سيرفع مستوى صلاحية المجموعة مع مرور الزمن، لإن انتصار الفرد الاستغلالي سيؤدي بالطبع إلى خسران المجتمع لتلك الصفات التعاونية وربما انقراض المجموعة بالكلية وهو ما يعرف **بإشكالية الانتحار التطوري**(١)

في الآونة الأخيرة، تميل الآراء التطورية إلى القول بأن التعاون بين الممالك الحية عرضة في أي وقت وأي مكان للاستغلال من غير المتعاونين، وبأن التفاعل بين الْمُستغل والْمُتعاون نتيجته محسومة لمصلحة المستغل، بينما يخالف الواقع هذا لأن الكائنات مازالت موجودة ومازالت تعج بالمتعاونين، كتب جليبرت روبرتس: «مشكلة الاستغلال مازالت منتشرة لدرجة أن الإيثار المتبادل من المرجح أنه يعمل في ظروف مقيدة... تكمن المشكلة الرئيسية في ربط هذه النظرية بالأدلة، حتى الآن: هناك القليل من الأدلة على هذه النظرية» يتساءل روبرتس: «حتى لو أثبتت النظرية أنها سليمة أساساً، وحتى ما إذا افترضنا خلو العديد من الأمثلة من إثارة الجدل: هل يمكن أن توفر المعاملة بالمثل تفسيراً عاماً للسلوكيات الإيثارية بين الغرباء؟ ليس من الواضح كيف يمكن أن تفسر المعاملة بالمثل الإيثار الذي يعود بالفائدة على المجموعة»(٢)

في صدر إحدى أوراقه، كتب فيلسوف علم الأحياء فيليب كيتشر: «طوال القرن العشرين، واجه علم الأحياء مشكلة نظرية تتعلق بكيفية التوفيق بين إمكانية السلوك الإيثاري والانتقاء الطبيعي الداروويني»(٣) كما كُتب في ورقة

---

(١) Parvinen, K. (2005). Evolutionary suicide. Acta biotheoretica, 53(3), 241-264.

(٢) Roberts, G. (1998). Competitive altruism: from reciprocity to the handicap principle. Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences, 265(1394), 427-431.

(٣) Kitcher, P. (2006). Between fragile altruism and morality: Evolution and the emergence of normative guidance. Evolutionary ethics and contemporary biology, 159-77.

أخرى: «أصل الإيثار مازال يعد مشكلة أساسية في التطور»[١]، وقالت ثالثة: «حتى لو كان الإيثار النفسي موجوداً في بعض - أو حتى كافة - المجموعات البشرية، فقد لا يكون هناك تفسير تطوري بحت لوجود الإيثار النفسي»[٢]

تتالت المعالجات التطورية لتلك المشكلات الحاسمة، وفي ثمانينيات القرن الماضي اكتسبت (نظرية التكافل الداخلي) التي قدمتها عالمة الأحياء التطورية لين مارغوليس زخماً بالغاً في الأوساط العلمية، حيث قدمت أنموذجاً تطورياً يقوم على التعايش والتكافل بدل المنظور الدارويني القائم على الصراع، ودللت عليه من واقع جسيمات الميتوكوندريا الصغيرة التي تفتقر لبقائها وتطورها تعايشاً وتكافلاً مع شريكاتها[٣]، ومن ثم أصبحت نظرية مارغوليس السالفة من النظريات الراسخة في الكتب التدريسية[٤]

رغم ذلك، لم تقوض النظرية السالفة المنظور الصراعي للانتخاب الطبيعي عند التطوريين ولم يتم اعتمادها كبديل عام له، لقد أضحى - كما يرى عالم البيولوجيا التطورية ريتشارد ليونتين - عقيدة راسخة لا تقبل التشكيك في العرف التطوري، إذ أن «النظريّة التطوّريّة لفطرة الإنسان طوّرت أداةً حديثة ذات وقعٍ علمي يجعلها جديرةً بالثقة دون مساءلة، كمثل النظريات الإلهية التي سبقتها فيِ العصور الأولى، الأثر الذي حدث هو أن حرب توماس هوبز حيث الكل ضد الكل، قد تحوّلت إلى صراع جزيئات الحمض النووي للسيادة والهيمنة على كل أشكال الحياة البشريّة»[٥]

---

(١) Kreft, J. U. (2004). Biofilms promote altruism. Microbiology, 150(8), 2751-2760.

(٢) Stich, S. (2016). Why there might not be an evolutionary explanation for psychological altruism. Studies in history and philosophy of science part C: Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences, 56, 3-6.

(٣) Margulis, L. (1975, January). Symbiotic theory of the origin of eukaryotic organelles; criteria for proof. In Symposia of the Society for Experimental Biology, No. 29, pp.21-38.

And: Margulis, L., & BERMUDES, D. (1985). Symbiosis as a mechanism of evolution: status of cell symbiosis theory. Symbiosis. p.101.

(٤) Behe, M. J. (1996). Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster.. p.28, 69, 188-189.

(٥) Lewontin, R. (1996). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.89.

٢ ـ اختزالية المعالجة:

تنتهج الرؤية الاختزالية معالجة تفكيكية للظواهر عبر تفتيتها إلى قطع صغيرة متميزة يؤدي جمعها إلى تشكل الصورة الكلية للظاهرة المدروسة، فالفرد ـ مثلاً ـ يصنع المجتمع، والمجتمع ـ وفق النظرة الاختزالية ـ ما هو إلا تمظهر لخصال الأفراد فيه، ومشكلة الرؤى الاختزالية تكمن في تبسيطها عبر افتراضها وجود فواصل جامدة في العلاقة بين الأنماط المتداخلة وسطحيتها عبر عزل المؤثرات الخارجية المسهمة في تعقيد الظواهر المعاشة.

يتسم الانتخاب الطبيعي في الرؤية الداروينية بهذا العزل الجامد بين الكائن الحي وبيئته، حيث يُجري فصلاً غير مبرر بين الأنساق الحيوية في معالجته لتطورها، إذ «يستقل العالم الخارجي وحده بقوانينه وآلياته الخاصة التي تُشغّله، وعلى الكائنات الحية مجابهة هذا العالم وخوض غماره، فإما أن تنجح في التكيف معه أو تفشل، قانون الحياة بالنسبة لداورين هو «إما أن تتكيف أو تموت»، ستنجو الكائنات التي تُمكّنها خصائصها من مواجهة صعاب العالم الخارجي والتكيف معه، وستنجب نسلاً لتستمر، في حين سيفشل من لا يملك هذا وينقرض، . . .نقطة الداروينية العميقة كانت هذا الفصل بين البيئة وقواها التي تصنع العراقيل والصعاب أمام الكائن الحي، وقواه الداخلية التي تبحث عن حلول لها، وعند تقديم حلٍّ صحيح (من الكائن)، سينجو لأنه كان محظوظاً بما يكفي ليجد توافقاً بين ما يحدث داخله وخارجه»[١]

لم تكن هذه النظرة التفكيكية سمة العلم، فـ«قبل داروين كانت النظرة العامة ترى أن ما في الداخل والخارج جزء من نظام واحد يؤثر كل واحدٍ منهما على الآخر. كانت أشهر نظريّةٍ للتطوّر قبل داروين نظريّة لامارك الذي قال بإمكانية توريث الصفات المكتسبة، فالتغيرات التي تحدث في البيئة تسبب تغييراتٍ في جسد الكائن الحي وسلوكه، وهذه التغيرات ـ بالنسبة للامارك ـ تنفذ للبنية الوراثية للكائن وتنقل للجيل التالي، لا شيء وفق هذه

(١) ibid:. p.108-109.

النظرة يفصل بين العالمين الداخلي والخارجي، فالتبدلات في الخارج تنفذ للداخل وتُخلّد فيه وتُورّث لأجيال المستقبل، رفض داروين هذه النظرة بشدّة واستبدلها بأخرى يكون الكائن والبيئة فيها معزولين تماماً»[١]

«كان لهذه النظرة أصداء سياسيّة مهمة، فهي تُلمِح أن العالم خارج عن سيطرتنا وأن علينا أن نقبله كما وجدناه، ويجب أن نبذل قصارى جهدنا لنعبر هذه الحياة المُلغّمة متماسكين، مستخدمين ما زودته لنا جيناتنا من أدوات تساعدنا على ذلك» فحياتنا بأكملها محض صراع طرفه الآخر جبهة موحدة من كل مكونات البيئة سوانا، لكن الحقيقة من وجهة نظر أستاذ البيولوجيا التطورية ـ ذو الميول الماركسية ـ ريتشارد ليونتين تكمن في عكس ذلك، «فالكائنات الحية لا تصارع البيئة بل هي من يشكّلها في الحقيقة من تلك القطع والأجزاء. هذا يجعلنا في وضع معاكس للنظرة اللاماركية: فحين افترض لامارك أن التغيرات في البيئة ستؤدي لتغيّر في بنية الكائن، نرى الآن أن العكس هو الصحيح. فكما تؤثر جينات الكائن إلى حدٍّ ما في شكله ووظيفته وسلوكه، نجدها تساعده في الوقت ذاته ليشكّل بيئته. لذا، فحين يُغيّر التطوّر جينات الكائن، فإن بيئته تتغيّر معه كذلك،. . . فالكائنات ذاتها تحدد الشكل الماديّ للبيئة التي تعنيها»[٢]

تلخصت تقريرات ليونتين السالفة بالثورة على النظرة التكيُفيّة للحياة التي تفرضها المعالجة الانتخابية الاختزالية واستبدالها بنظرة بنائية تكون فيها الكائنات فاعلة ومتماهية مع بيئاتها، لقد اتسعت رقعة هذه الثورة بعد عقدين ونصف لتشمل دوائر تطورية أوسع، ففي ورقة علمية قدمت عام ٢٠١٤ لمجلة نتيشر[٣]، كتب باحثون بارزون في الوسط التطوري: «إن عدد علماء الأحياء الداعين إلى تغيير كيفية تصوّر التطور آخذٌ في التزايد بسرعة، ويأتي دعم قوي

(١) ibid:. p.107.

(٢) ibid:. p.109.

(٣) Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A.,... &
Futuyma, D. J. (2014). Does evolutionary theory need a rethink?. Nature News, 514(7521), 161.

من التخصصات المساندة، وعلى الأخص الأحياء النمائية، إضافة إلى علم الجينوميات، والوراثة غير الجينية، وعلم البيئة، والعلوم الاجتماعية، يمكننا القول إن علم الأحياء التطوري بحاجة إلى مراجعة إذا كان يُراد له الاستفادة الكاملة من هذه التخصصات الأخرى. والبيانات التي تدعم موقفنا تكتسب قوةً يوماً بعد يوم. . .إننا نعتقد أن التخليق التطوري الممتد سيسلِّط ضوءاً جديداً على طريقة عمل التطور، ونتمسك بكون الكائنات الحية قد تشكلت في أثناء التطور، ولم تتم «برمجتها» ببساطة لكي تطورها الجينات، لا تتطور الكائنات الحية لتناسب بيئات موجودة مسبقاً، ولكنها تشارك بيئاتها في البناء والتطور، ضمن عملية تغيير هيكل النظم البيئية»[١]

إلا أن تلك المحاولات الطموحة مازالت تصطدم بعقبة التوثن الضخم لفكرة الانتخاب الطبيعي في البيولوجيا المعاصرة، بدافع الغيرة على اخترام العلم من قبل «الخلقوين» و«الأصوليين» من خارجه، لقد صرح الباحثون في الدارسة السابقة بقلقهم حيال ذلك[٢]، أما الفيلسوفين جيري فودور وماسيمو بياتلي بالمريني فقد ذكرا أنهما قد قيل لهما من طرف عدد من زملائهما «إنه لو كان داروين مخطئاً إلى حد بعيد في زعمه أن الانتخاب الطبيعي آلية التطور، فإنه ينبغي لنا ألا نصرح بذلك، ولا بأي صورة أمام الناس. إننا إن فعلنا ذلك فسنصطف ـ وإن بغير قصد ـ مع قوى الظلام التي تهدف إلى القضاء على العلم»[٣]

ـ الانتخاب الجنسي:

يتفرع الانتخاب الجنسي عن الانتخاب الطبيعي باعتباره آلية داخلية بين أفراد النوع الواحد، وتتلخص تلك الآلية في صراع الذكور على الإناث كسلوك تزاوجي لأفراد نوع ما، ويكون الانتخاب لمصلحة أفراد يتمتعون

---

(١) ibid.. p.161.

(٢) ibid.. p.161.

(٣) Fodor, J., & Piattelli-Palmarini, M. (2011). What Darwin got wrong. Profile books, p.xx

بصفات تزيد من قدرتهم على جذب الشريك الجنسي أو الاستحواذ عليه المؤدي إلى تزايد الإنجاب[١]

لقد مثّل الانتخاب الجنسي لبنة مركزية لداروين في بناءه التطوري، إذ أفاض الحديث حوله في أصل الأنواع باعتباره آلية جزئية للانتخاب الطبيعي الكلي مشيراً إلى كونه لا يعتمد على الصراع من أجل البقاء بين أصناف الكائنات الحيوية، أو بين الكائنات الحية والظروف الخارجية، وإنما يقع بين أفراد شق جنسي لصنف حي واحد ـ وهم عادة الذكور ـ من أجل الاستحواذ على الشق الجنسي الآخر، والنتيجة ليست هي الموت للمنافس الذي يفشل، وإنما تنحصر في إنجاب عدد ضئيل من الذراري أو عدم الإنجاب بالكلية[٢]

ثم عنّ لدراوين أن يكثّف جهوده في (نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي) على سبر أغوار الانتخاب الجنسي للإنسان وعلاقته بنشأته الحالية، فرأى أن معيار التفاضل بين البشر البدائيين في كمية الإنجاب وجودته معتمد على مدى قوة الرجال وحيويتهم من جانب وعلى جاذبية النساء من جانب آخر، فزيادة نسل البدائيين كانت كفته تميل إلى الرجل الأقوى والمرأة الأكثر جاذبية[٣]، وانتهى إلى كون هذا النوع من الانتخاب يؤدي إلى تغير بعض الصفات وتمايزها كتلاشي الشعر المغطي لجلود الجدود العليا التي توالد عنها البشر الشبيهة بالقردة المنتصبة[٤]، وكذلك المسحات اللونية المختلفة لكافة الأعراق التي خضعت هي الأخرى لنوع من الانتقاء الجنسي[٥]

أُريدَ لهذه النظريّة أن تفسّر السبب الذي كانت لأجله ألوان ذكور

(١) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.595-596.

(٢) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.87-88.

(٣) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 2, New York: D. Appleton And Company,. p.365, 368-369.

(٤) ibid:. p.375-378.

(٥) ibid:. p.381-382.

الحيوانات زاهية[1]، كما تفسر رقصات التزاوج المعقّدة[2] وكانت في نظر كثير من المهتمين ـ ذوي الخلفية الماركسية كـ ريتشارد ليونتين ـ قريبة جداً من النظرة السائدة في العهد الفيكتوري لعلاقة ذكور الطبقة الوسطى بإناثها، مما يشير إلى كونها انعكاساً لبيئة داروين لاغير[3]

لم يتلق زملاء داروين نظريته عن الانتخاب الجنسي بالكثير من الترحاب، ومن ثمّ: خفت حماس أنصار الداروينية لها قرابة مئة عام من تأسيسها، إلا أن البيولوجيا الداروينية المعاصرة تلقتها بالقبول على وجه العموم على جدال في تفاصيلها[4]، ولو أُتفق على شح معلوماتها وضعف قدرتها التفسيرية فيما يتعلق ببعض الأنواع كالبشر، مما فتح مجالاً لفرع دارويني جديد عُني بدراسة اختلافات التزاوج البشري[5] عرف بعلم النفس التطوري ـ دراسات ديفيد باس على وجه التحديد[6] ـ الذي لقي هو الآخر نقداً لاذعاً من قبل طائفة من التطوريين أبرزهم ليونتين الذي رأى أن «كل التعاطي مع الأساس التطوّري للتفضيل الجنسي عند البشر قصّة مختلقة، من بدايتها وحتى نهايتها، مع ذلك فهي قصّة تظهر في كتب الدراسة، وفي مقررات المدارس الثانوية والجامعات، وفي الكتب الشعبية والمجلات، وهي تحمل الشرعية المعطاة لها من أساتذة الجامعة المشاهير ومن وسائل الإعلام الوطنية والعالمية»[7] ثم يستطرد قائلاً: «تستقي هذه القصّة سلطة العلم، ومن

---

(١) ibid:. p.154-182.

(٢) ibid.pp. 38-98.

(٣) Lewontin, R. (1996). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.10.

(٤) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.596.

(٥) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.88-89.

(٦) Buss, D. M. (1989). Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. Behavioral and brain sciences, 12(1), 1-14.
And: Buss, D. M., & Schmitt, D. P. (1993). Sexual strategies theory: an evolutionary perspective on human mating. Psychological review, 100(2), 204.

(٧) Lewontin, R. (1996). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.103.

ناحية فهي فعلاً علم، لأن العلم ليس مجرّد مجموعة حقائق صحيحة متعلقة بالعالم، بل هو الجسد المكون من التأكيدات والنظريات المتعلقة بالعالم التي يقدمها من نسميهم «العلماء». وهو يتألف، في جانبٍ كبير منه مما يقوله العلماء عن العالم بغض النظر عن كيف هي حالة هذا العالم الحقيقيّة»[1]

ـ البقاء للأصلح/ البقاء للأقوى:

تقف فكرة الصراع في الرؤية الداروينية التقليدية كأساس ديناميكي لعمل الانتخاب الطبيعي، إذ إن تلك الفكرة تتخذ صوراً مجازية في غالب أحوالها وإن تحققت واقعاً مشاهداً في بعض الأحيان، فبواسطة الصراع التنافسي بين الأنواع الحية تختار الطبيعة المتمتعين باختلافات أو صفات جينية مفيدة تمكنهم من التكيف مع البيئة أكثر من غيرهم، وبواسطة الصراع المشاهد المحسوس يتنازع الأحياء على موارد الغذاء والعيش فيصمد الأقوى باعتباره أصلح، وبواسطة الصراع الجنسي بين أفراد النوع الواحد يستحوذ الذكر الأقوى على الأنثى الملائمة، وينجح بترك نسل أكثر من غيره، فالآلية الصراعية هي جوهر النظرية الانتخابية ومحركها الأساس.

وكما أن الصورة التجريدية المستلة من التطور الحيوي هي التغير الارتقائي، فإن الصورة التجريدية المستلة من الانتخاب الطبيعي هي الصراع الاستئصالي، وهذه الصورة إفراز للجو الصراعي الذي كان يغشى القرن التاسع عشر، حيث استفاضة الصراع في الفكر الفلسفي آنذاك على وجه ملاحظ كما عند هوبز في الفلسفة السياسية، أو عند مالتوس في الفلسفة الاقتصادية، أو عند هيغل في أنموذجه الديالكتيكي النظري. وحيث كان النشاط الاستعماري/ الكولونيالي قد أحرز نجاحات باهظة لصالح الدول الاستعمارية القوية ـ وعلى رأسها بريطانيا العظمى مهد الرؤية الداروينية وموطنها الأول ـ على حساب الضَعَفة من الدول والشعوب.

---

(١) ibid:. p.103.

لقد صدّر داروين كتابه الأول بعبارات صراعية المبنى أو المضمون، كالتنازع من أجل الحياة، والكبح الطبيعي وعالمية التنافس[1] والكفاح من أجل البقاء[2] والبقاء للأصلح وهو المصطلح الذي ولده سبنسر[3]، وغيرها الكثير، وفيما يرى الباحث في هذا الشأن رؤية داروين على كون غالبها تَمَثُّل لواقعه، فإن للداروينية المعاصرة رأياً آخر، يقول التطوري ريتشارد دوكنز: «سبق أن ذكرت ما كان من اشمئزاز داروين... إزاء ما اعتادته أنثى دبور النمس من لدغ ضحيتها لتشلها ولكنها لا تقتلها، وبالتالي فإنها تبقى لحمها طازجاً حتى تأكل يرقة الدبور الفريسة الحية وهي من داخلها، ولعل القارئ يتذكر أن داروين لم يستطع أن يقنع نفسه بوجود تصميم مسبق خيّر يؤدي إلى هذه العادة، أما عندما يقود الانتخاب الطبيعي المسيرة، فإن الأمور كلها تغدو واضحة، ومفهومة، ومعقولة، لا يبالي الانتخاب الطبيعي أدنى مبالاة بأن يكون الأمر مريحا للمشاعر، ولماذا ينبغي أن يكون كذلك؟ المطلب الوحيد حتى يتم أن يحدث شيء في الطبيعة هو أن يكون نفس هذا الحدث قد ساعد في زمن الأسلاف على إبقاء الجينات التي تعززه»[4]

يحاول دوكنز النأي بداروين عن ما قُرر سابقاً، وإيحاء القارئ أن إفراز الطبيعة العمياء لتلك المضامين الصراعية عبر الانتخاب الطبيعي: فكرة تولدت من عمق تساؤلات داروين الوجودية واستشكال حسه المرهف لوقوع الشرور في العالم الطبيعي، ثم يعود بعد استعراض نماذج من المآسي البيولوجية للتأكيد على أن لا مهرب من إشكالية الشر تلك الا بعشوائية الانتخاب وقيادته للطبيعة دون تخطيط وإدراك للمستقبل[5]، هذا كله في ظل إقراره في ذات

(١) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.60-61.

(٢) ibid:. p.61-63.

(٣) Darwin, C. (1884). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.49.

(٤) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.400.

(٥) ibid:. p.400-403.

الصفحات بضرورة الشعور بالألم للكائنات الحية واستحالة تحقق الحياة بدونه، وخيرية الصراع الطاغية على شريته، وإقرار داروين بافتقار الحياة الطبيعية إليه[1]، لقد نسي دوكنز في خضم ذلك أن أجاب على جزء من استشكالاته اللاحقة واعتراضاته على تصميم الخالق العليم، وبأن تلك الشرور الظاهرية متضمنة لخير عظيم علم يسيره ولم يعلم جليله، وبأن الجهة منفكة بين وجود الشرور في العالم، ورفض خلقها من لدن حكيم عليم، أما زعمه مناقضتها للتصميم الخير الرحيم فهذا محض تحكم وتألٍ على الله واعتراض على تدبيره وقيوميته بعقل بشري محدود لم يدرك أن وراء عظمة الكون صانع، وبأن خلف إتقانه إلٰه عظيم وسعت رحمته وحكمته السماوات والأرض ومن فيهن، فلا عجب ألا يدرِك بعد ذلك كله أن اختزال أصول رؤية داروين الصراعية في محض إشكالية الشر ـ التي لا يُنكر تأثره بها ـ قصور في دارسة البيئة الداروينية الأولية ومنابعها التاريخية.

---

(١) ibid:. p.395-398.

ثالثاً: السلف المشترك للأحياء

يتقرر مبدأ السلف المشترك بوصفه أحد أهم معالم النظم الداروينى وأشدها حضوراً في الجدل التواصلي المعاصر حول التطور بأسره، لدرجة وثوبه للذهن حال ذكر الرؤية الداروينية واختزالها في مجرده، بل في صورة مغلوطة منه في كثير من الأحيان، وهذا الفهم له ما يبرره حال إدراكنا شدة رسوخ قضية الأصل المشترك لكل الكائنات الحية في الطرح العلمي الطبيعي المعاصر، فرغم إشكالياته المتعددة وعدم التحقق من وقوعه إلا أن هامش الخلاف في أصله يبدو ضئيلاً ليس بين الداروينين فحسب، بل وحتى في الدوائر المؤمنة بالتطور الموجه من لدن خالق عليم. لقد أضحت قضية السلف المشترك «العمود الفقري للفكر التطوري الدارويني»[1] كما يقرر عراب البيولوجيا التطورية ارنست ماير.

ـ مضمون السلف المشترك:

يشير مصطلح (السلف المشترك) إلى أن كافة الكائنات الحية تعود لأصل واحد انحدرت عنه كافة سلالات الكائنات عبر آلية التطور التدريجي، فجميع أشكال الحياة التي نراها اليوم من البكتيريا وحتى البشر قد انتسلت من سلف واحد وُجد في الماضي السحيق، ثم تطور تدريجياً إلى أشكال أخرى جديدة من الحياة، لينتج في النهاية بعد ملايين الأجيال كل أشكال الحياة المعقدة

(١) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.180.

التي نراها اليوم[1]

تمحورت أفكار داروين في كتابيه البارزين على مبدأ السلف المشترك والتدليل عليه ومحاولة استكناه آلية حدوث الانقسام/الانتواع الذي تفرعت به الاحياء عن هذا الأصل المشترك، حتى عنون لكتابه الأول بأصل الأنواع تصديراً لجوهرية تلك القضية لديه، ثم ما لبث أن ذكر في آخره «أن جميع الكائنات العضوية التي عاشت في أي وقت من الأوقات على سطح هذه الأرض من الممكن أن تكون قد نشأت من شكل واحد ما من الأشكال البدائية»[2] ثم تردد في موضع لاحق حول كون الحياة نُفخت في عدد قليل من الأشكال أو في شكل واحد[3]، أما عن أصل هذا الأصل أو الخلية الأولى، فلم يعن داروين به؛ إلا ما كان من افتراض غير جازم وجد في مذكراته حول نشأة هذا الأصل من بركة صغيرة دافئة[4]

أما اليوم فيثق التطوريون ـ إلى حد كبير ـ بأن كل الكائنات الحية فوق هذا الكوكب نتحدر كسلالات من سلف واحد مشترك، وذلك استناداً إلى تطابق الشفرة الوراثية DNA بين الحيوانات والنباتات والفطريات والبكتيريا[5]، واستناداً إلى تشارك الأحياء في السبل الكيميائية الحيوية لإنتاج الطاقة[6]، والتشابه في التشريح والشكل الخارجي الذي دعمته الأحافير[7]، وقد نص داروين على ذات الأدلة[8] عدا الأول الذي لم يُكتشف بعد في عهده.

---

(١) ipid: 180-181.
And: Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.1077, 1277.

(٢) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.488.

(٣) ibid: 488-489.

(٤) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.419. and: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.100.

(٥) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.409.

(٦) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.5.

(٧) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.436.

(٨) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.411, 488.

لكن كيف تثب فكرة كالسلف المشترك إلى الذهن ـ رغم كونها سريالية إلى حد كبير ـ ويعتنقها العلماء لمجرد التشابه المشترك؟ أو ليست فكرة الصانع المشترك أولى بالوثوب؟ إن الأمر كذلك، لكن رؤية العلم الطبيعي المعاصر المغالية في وضعيتها تستبعد تلك التفسيرات رغم صدقيتها الظاهرة وأدلتها المتظافرة لمجرد كونها غير خاضعة للتجربة الحسية، والمفارقة أن يتم اللجوء إلى فكرة ضارعتها في غيبيتها وانخفضت أسقف أدلتها عن أدلة الخلق لمجرد مفارقتها للبيئة الدينية التي ناصبها الفكر الغربي العداء، إذ لم تزل نظرية السلف المشترك فقيرة جداً في إثباتاتها وقدرتها التفسيرية، يقول عالم الكيمياء الحيوية مايكل بيهي: «أعتقد أن هذا المفهوم ـ يعني السلف المشترك ـ مثير للاهتمام، هناك الكثير من الأدلة لتدعمه، ولكن للمشكلات التي أنا مهتم بمعالجتها، فهو في الحقيقة مجافٍ للمغزى نوعاً ما، ربما لم يكن علي أن استخدم كلمة «تافه» لوصفه، ولكنه لا يمتلك أي قدرة تفسيرية لأن الأصل المشترك ببساطة يستخدم للقول بأنه في الماضي بعض الكائنات امتلكت ميزة معينة، وفي الحاضر بعض الكائنات تمتلك نفس هذه الميزة، لذا فربما هذه الكائنات الحاضرة قد انحدرت من الماضية، . . .ولكنه لا يقول لك من أين أتى هذا السلف، ولا يقول لك من أين أتت هذه الميزة، ولا يقول لك كيف حصلت أي من التغيرات من السلف إلى الكائنات الحاضرة»[1]، كما أن نظرية السلف المشترك لم تزل عصيّة على الإثبات في المختبرات، يقول ناقد الداروينية الشهير ديفيد بيرلنسكي: «لا يوجد أي براهين مختبرية على الانتواع. .، ملايين ذبابات الفاكهة تغدو وتروح ثم لا توحي ولو لمرة أنه قد كُتِب عليها الظهور بخلاف كونها ذبابات فاكهة»[2]

---

(١) Behe, M. J. (2007). The edge of evolution: The search for the limits of Darwinism. New York.. p.2, 72.

(٢) يشير بيرلنسكي بأسلوبه الساخر إلى إخفاق الاختبارات التطورية ـ المستهدفة لإثبات السلف المشترك ـ في المعامل حيث اشتهرت تلك التجارب بإجرائها على ذبابات الفاكهة.

See: Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.190-191.

إنني لا أنزع إلى الزعم بعدم إمكانية القول بكلا المفهومين والجمع بينهما، فالتوفيق بين الاعتقاد بصانع مشترك وأصل مشترك للأحياء ـ سوى الإنسان ـ باق على أصل الجواز العقلي[1]، إلا أن توهج نظرية السلف المشترك وعمق قدرتها التفسيرية تخفت كثيراً بإثبات خالق مشترك لتلك التشابهات أجرى آلية تناسلها من سلف واحد مشترك، إذ إن فكرة السلف المشترك تبدو وكأنها تستبطن بأصل وضعها رؤية مادية تنزع إلى التعاطي الطبيعاني الصرف لنشأة الأحياء والمستغني بطبيعته التسلسلية عن أي قدرة مجاوزة للمحسوس، فاختزال تعقيدات تنوع الكائنات الحية وتناغمها الشكلي في محض الأصل المشترك معلٍ لصروحه باعتباره الآلية الوحيدة والبديلة للمفهوم التقليدي «العتيق» ـ الخلق المستقل ـ كما تراه دوائر الرأي الإلحادية، أما إثبات خالق مشترك لتلك التشابهات واضع لآلية السلف المشترك باعتبارها وسيلة انتسال الكائنات الحية فمتضمن لتسليط التدبير الإلهي والقيومية الربانية على تلك الآلية مما يُظهر تحجيماً لقدرة قالبها التفسيري المادي المطلق وفاعليتها التلقائية بافتقارها لخالق يجريها ـ كما تقرر وجهة النظر الإلحادية ـ، ولن تسلم نظرية السلف المشترك من ذلك التحجيم حتى في ظل التصور الربوبي البحت الحاجب عن الإله كل فاعلية وقيومية، ولذا، تزاحمت تلك النظريتان ـ أعني السلف المشترك والخالق المشترك قروناً طويلة قبل داروين لم تبزغ فيها فكرة السلف المشترك على وجه العموم إلا من ملاحدة أو لادينيين، رغم إمكان الجمع بينهما وتفريغها من المضمون الإلحادي ـ حتى وإن تعلقت بها رواسبها المادية ـ، إذ كان الاعتقاد بالخالق المشترك في تفسير تشابهات الأحياء ـ حينها ـ كافياً ومقنعاً لأي مؤمن، ولذا اشتد عوز التصور الإلحادي لمثل هذه الآلية العاضدة للتصور المادي النافي للخالق العظيم ﷻ.

---

(١) طرح الشيخ عبد الله العجيري رؤية اجتهادية حقيقة بالتأمل حول المقتضيات الشرعية للقول بنظرية السلف المشترك واقترح فيها آلية تيمية لضبط علاقة القطعي بالظني، انظر: ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري ص١٤٢.

ـ دليل السلف المشترك:

كان الدليل المباشر على القول بالانقسام والسلف المشترك هو الأحافير والمتحجرات التي يذكر التطوريون أنها تركت آثار بعض تلك الأسلاف، والتي يبلغ تعدادها لديهم أكثر من ربع مليون متحجرة[١]، إلا أن تلك الأحافير ـ منذ زمن داروين وحتى زمننا المعاصر ـ اخترمتها شكوك وافرة في اعتباراتها التفسيرية وفي بنائها الدلالي، فضلاً عن نقصها الشديد للتأكيد على فكرة ضخمة الدعوى كفكرة السلف المشترك، يقول العالم التطوري الشهير ستيفن جاي جولد: «الغالبية العظمى من الأنواع لا تبدي أي تغيير تطوري ملموس على الإطلاق. فهي تظهر في الصخور للمرة الأولى بدون أسلاف واضحة في الطبقات التحتية، وتظل مستقرة ثم تختفي في الطبقات الفوقية دون ترك أي نسل»[٢]

ويقول عالم الحفريات الدارويني ديفيد روب: «يعتقد معظم الناس بأن الحفريات توفر جزءاً هاماً جداً من الحجة العامة لصالح التفسيرات الداروينية في تاريخ الحياة، ولكن للأسف، هذا ليس صحيحاً تماماً»[٣]

وفي ذات السياق يقرر التطوري رونالد ويست وقوع التطوريين في مغالطة الاستدلال الدائري حال تعاطيهم الدليل الأحفوري ومحاولة التعسف في تفسيره لصالح النظرية التي يفرض ضمنياً الإيمان بصحتها قبل الاستدلال عليها، فيكون ذلك من الاحتجاج بموطن الخلاف: «على عكس ما يكتبه معظم العلماء، فان سجل الأحافير لا يدعم نظرية داروين، لأننا نستخدم تلك النظرية لتفسير السجلات الحفرية، ولذلك نحن مذنبون بالوقوع في الاستدلال الدائري حين نقول إن السجل الأحفوري يدعم هذه النظرية»[٤]

---

(١) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.5.

(٢) Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press. p.753.

(٣) Raup, D. (1979). Conflicts between Darwin and paleontology. Field Museum of Natural History Bulletin, 50(1), 22-29.

And: Raup, D. M. (1981). Extintion: bad genes or bad luck?. Acta geolĞgica hispdnica, 25-33.

And: Raup, D. M. (1986). Biological extinction in earth history. Science, 231(4745), 1528-1533.

(٤) West, R. R. (1968). Paleontology and Uniformitarianism. Com pass,. p.216.

والأمر ذاته مع عالم الحفريات جيفري شوارتز الذي كتب: «وفقاً للتطور الداروينـي، فإن التغير كان في حالة حركة مستمرة. . . ويتبع ذلك منطقياً أن السجل الأحفوري يجب أن يعج بأمثلة من الأشكال الانتقالية المتدرجة. . . وبدلاً من سد الثغرات في السجل الأحفوري مع ما يسمى الحلقات المفقودة، وجد معظم علماء الحفريات أنفسهم في مواجهة مع حقيقة الفجوات في السجل الأحفوري، مع عدم وجود أدلة على وجود حلقات وسيطة متدرجة بين الأنواع موثقة أحفوريا»[١]، بل إن من أعمق الإشكاليات التي خذلت فيها الأحافير فكرة السلف المشترك، مايعرف بإشكالية (الانفجار الكامبري) حيث ظهرت العديد من الأنواع في سجل الحفريات فجأة دون أي سلف في حدث وقع في الماضي السحيق قبل أكثر من ٥٠٠ مليون سنة[٢]

ـ شجرة الحياة:

اعتادت كتب البيولوجيا على توصيف فكرة السلف المشترك ـ تماماً كما فعل داروين ـ عبر رسم شجرة كبيرة متفرعة أُصطلح على تسميتها بشجرة الحياة، يمثل جذعها الكائن البدائي الأول ـ كما تخيله داروين ـ في حين تمثل الفروع والأغصان الأشكال الحديثة التي تفرعت عنه[٣]، وقد افترض داروين أن جميع الحيوانات نشأت من أربعة أو خمسة جدود عليا على الأكثر، وأن النباتات قد نشأت من عدد متساوٍ أو أقل من ذلك[٤] أما عن كيفية حدوث هذا الانقسام (أو ما يعرف بالانتواع) فلم يهتد داروين

---

(١) Schwartz, J. H. (1999). Sudden origins. Wiley. p.89.

(٢) Marshall, C. R. (2006). Explaining the Cambrian "explosion" of animals. Annu. Rev. Earth Planet. Sci., 34, 355-384.

(٣) Murphy, R. E., & Murphy, R. E. (2002). The tree of life: An exploration of biblical wisdom literature. Wm. B. Eerdmans Publishing. P.66-68.
And: Futuyma, D. J. (1973). Science on trial: the case for evolution.Pantheon Books. p.53.
And: Parks, D. H., Rinke, C., Chuvochina, M., Chaumeil, P. A., Woodcroft, B. J., Evans, P. N.,... & Tyson, G. W. (2017). Recovery of nearly 8, 000 metagenome-assembled genomes substantially expands the tree of life. Nature microbiology, 2(11), 1533-1542.

(٤) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.488.

لتفسيره[1]، وقد بدأت محاولات الفهم في ثلاثينيات القرن العشرين[2]، ومازالت الإشكالية موضع جدال كبير، أما شجرة الحياة فنُقدت بكونها فكرة اختزالية جدا لمفهوم السلف المشترك وتعقيداته ـ خاصة حينما نقلت للمستوى الجيني ـ[3]، كتب محررو إحدى الأوراق العملية المعاصرة أن تحليلاتهم «لا تدعم التفكير الشجري للتطور الوراثي»[4]، وكتب في أخرى: «يتم النظر في ثلاثة تحولات رئيسية في التطور المبكر دون اللجوء إلى شجرة الحياة. . . إن تطور الجينوم الميكروبي لا ينتهج الأسلوب التشجيري وذلك بسبب نقل الجينات الجانبي والأصول التكافلية الداخلية للمتعضيات»[5] وقالت ثالثة: «المفهوم البسيط لوجود شجرة واحدة للحياة تستطيع أن تصف بدقة وبشكل قاطع تطور جميع الكائنات الحية، قد رحل إلى الأبد»[6]

ـ أصل الإنسان:

يتفق التطوريون وغيرهم على أن «أهم ما ترتب على نظرية الأصل المشترك، هو تغيير وضع الإنسان في عالم الأحياء عما كان عليه في أذهان الناس طوال ١٨٥٠ عاما ـ هي المدة الزمني بين بزوغ المسيحية وصدور كتاب أصل الأنواع ـ، أجمع فيها رجال الدين والفلاسفة ـ على الرغم مما بينهم من خلافات مذهبية ـ على ما ورد في الإنجيل من أن الإنسان الأول خلق خلقاً مباشراً ومستقلاً عن غيره من أنواع الكائنات التي سبقته إلى الوجود»[7] حتى

---

(١) يذكر التطوريون أن السبب المباشر لذلك هو جهل داروين بالتبادل الجيني.
See: Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.5.

(٢) ibid: 5-6.

(٣) Schardl, C. L., Leuchtmann, A., Chung, K. R., Penny, D., & Siegel, M. R. (1997). Coevolution by common descent of fungal symbionts (Epichloë spp.) and grass hosts. p.133-136.

(٤) Bapteste, E., Susko, E., Leigh, J., MacLeod, D., Charlebois, R. L., & Doolittle, W. F. (2005). Do orthologous gene phylogenies really support tree-thinking?. BMC Evolutionary Biology, 5(1), 1-10.

(٥) Martin, W. F. (2011). Early evolution without a tree of life. Biology direct, 6(1), 1-25.

(٦) Wolf, Y. I., Rogozin, I. B., Grishin, N. V., & Koonin, E. V. (2002). Genome trees and the tree of life. TRENDS in Genetics, 18(9),. p.477.

(٧) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.94.

دقت فكرة السلف المشترك آخر مسمار في نعش مركزية الإنسان الغربي وكرامته التي منحتها له الأديان عندما ألمح داروين بتعميماته السابقة في أصل الأنواع إلى كون الإنسان ليس مستثنىً من هذا النسيج الحيوي التطوري، ثم أورد في ذات الكتاب «ملاحظة مبهمة يقول فيها على استحياء ـ وفق وصف ماير[١] ـ «ولسوف يلقي الضوء على أصل الإنسان وتاريخه»[٢] وما لبث رفقة داروين كـ «هكسلي» و«هيكل» وغيرهما من التطوريين أن أعلنوا حينها أن النوع البشري لا بد أن يكون قد تحدر من سلف من الرئيسيات ـ وهي أرقى من رتب طائفة الثدييات ـ وما هي إلا خمس سنوات حتى ساق داروين الحجج والتقريرات على اعتقاده حول المنشأ التطوري للإنسان، وخلال أقل من خمسين سنة من ذلك وضع التطوريون «النوع البشري «هومو سابينس Homo Sapiens» في الشجرة الانتمائية للمملكة الحيوانية، وكان هذا هو القول الفصل في هذه القضية»[٣] لديهم، فالإنسان والشمبانزي كلاهما نسل لطائفة من الرئيسيات شبيهة بالقردة المنتصبة[٤]. بل إن «المسافة الجزيئية بين الإنسان والشمبانزي ـ على سبيل المثال ـ أصغر من المسافة الجزيئية بين أنواع معينة من ذبابة الفاكهة»[٥]

تعود حكاية انحدار الإنسان من سلف مشترك ضمن المملكة الحيوانية، إلى داروين نفسه[٦] رغم أن الأحافير الانتقالية لم تكن موجودة آنذاك[٧]، ومنذ زمن داروين كشف علماء الأحافير الإنسانية عن بقايا أحفورية يبدو شكلها

---

(١) ibid: 94-95.

(٢) Darwin, C. (1964). On the origin of species: A facsimile of the first edition. Harvard University Press. p.488.

(٣) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.94-95.

(٤) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press.. p.240, 577, 624.

(٥) ibid:. p.577.

(٦) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.31-32.

(٧) ibid:. p.193.

كنموذج وسطي بين القردة العليا والبشر، قادت هذه الأحافير ـ بالإضافة إلى المزيد من المقارنات الحديثة في تسلسلات «الـDNA» لأنواع الكائنات الحية ـ لوضع شجرة افتراضية للقردة العليا والبشر ناشئة من سلفها المشترك؛ حيث تعود جميعا إلى عائلة (الأناسى)[١]

تشكل هذه القضية عقبة علمية أمام إثباتها من قبل التطوريين، إذ تستند معظم حجج السلف المشترك بين الإنسان وأشباه القردة على التشابه ـ التشابه في التشريح والتشابه في تسلسل الحمض النووي (DNA) ـ في حين لا يعني التشابه في البني المعقدة بين كائنين ـ بالضرورة ـ وجود مسار تطوري بينهما، بل إن التشابه بين كائنين بحد ذاته لا يعطي أي معلومات حول ماهية الآليات المسؤولة عن الارتباط الظاهري بينهما[٢]، تقول الباحثة البيولوجية آن جوجر: «في الواقع هناك تجاهل مدهش من قبل علماء الأحياء التطورية لمقدار التغير الجيني المطلوب لإتمام الانتقالات التطورية التي يفترضونها، ومقدار الوقت الذي يتطلبه إتمامها، . . . إن مثل هذه العقبات هي عامل مهم في تطور الإنسان وتشير إلى استحالة انحدارنا من سلف شبيه بالقرد بعملية عشوائية غير موجهة»[٣]

أما الأدلة الأحفورية على تطور البشر من أشباه القردة فيخترمها شكوك بالغة وإشكالات اعتبارية، والإشكال الأساس الذي يواجه علماء الأحافير البشرية هو عينات الأحافير نفسها، فأحافير البشريين بالكاد تكون شظايا عظمية متفرقة تم الحصول عليها من مواقع مختلفة من جميع أنحاء العالم ومن طبقات جيولوجية مختلفة، مما يجعل من الصعب استخلاص استنتاجات حاسمة بشأن شكل وسلوك وعلاقات العديد من أصحاب هذه العينات، لقد تنبه جولد مرة

---

(١) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.10-11.
And:Gauger, A., Axe, D., & Luskin, C. (2012). Science and Human Origins (p. 15). Seattle, WA: Discovery Institute Press. p.16.

(٢) Gauger, A., Axe, D., & Luskin, C. (2012). Science and Human Origins Seattle, WA: Discovery Institute Press. p.17-18.

(٣) ibid:. p.16.

إلى هذا المشكلة حينما قال: «إن معظم أحافير البشريين ليست سوى أجزاء من أفكاك وبقايا جماجم، رغم أنها تستخدم كأساس لحكايات وتكهنات كثيرة لا تكاد تنتهي»[1]

تصب هذه الأحافير في فئتين أساسيتين هما: أحافير أشباه القردة وأحافير أشباه البشر والانقطاع بين هذين النوعين من الأحافير أمر معروف، ومع ذلك فقد تم تفسير حفريات أشباه البشر على أنها أدلة تاريخية ومادية على وجود سلف مشترك مع القردة[2]، لقد أقر عالم الأحياء التطورية المعروف إرنست ماير بوجود ثغرات ولادية في دليل أحافير السلف المشترك للإنسان ألجأت التطوريين إلى مزاعم محتملة جداً ومفرّغة من اليقين الدلالي، يقول في كتابه الأخير: «إن أقدم أحافير أشباه البشر تعود إلى (Homo Rudolfensis المكتشف في بحيرة رودولف) و(Homo Erectus الإنسان المنتصب)، ويفصلها عن القردة الجنوبية Australopithecus فجوة كبيرة، فكيف لنا أن نفسر هذا القفز المفاجئ الظاهري؟ إن انعدام الأحافير التي يمكن أن تخدمنا كحلقات مفقودة يُلزمنا العودة لحبك قصة تاريخية اعتماداً على طريقة التأريخ الموثوقة»[3]، فالتطوريون لا يمانعون من استخدام بيانات ناقصة دوماً وغامضة أحياناً لنسج رواياتهم التطورية، إذ يرى ماير أن «علم الأحياء التطورية يقدم طرائقه الخاصة للحصول على إجابات وتفسيرات وخصوصاً في الحالات التي يتعذر فيها إجراء التجارب - إنها الروايات التاريخية أو السيناريوهات المؤقتة»[4]

إن الشواهد على قلق التطوريين حيال هشاشة بناء الدليل على سلف

---

(١) Gould, S. J. (1980). The panda's thumb: More reflections in natural history. WW Norton & company.. p.126.

(٢) Gauger, A., Axe, D., & Luskin, C. (2012). Science and Human Origins Seattle, WA: Discovery Institute Pres. p.16-17.

(٣) Mayr, E. (2004). What makes biology unique?: considerations on the autonomy of a scientific discipline. Cambridge University Press. p.198.

(٤) ibid. p.25.

الإنسان «المعقّد» ليست يسيرة الاستقصاء[1]، ومن أبرزها ما كتبه عالم الأحافير البشرية دونالد جوهانسون ـ مكتشف أحد أضخم الأحافير دلالة عند التطوريين على سلف الإنسان وهي الأحفورة الشهيرة (لوسي) ـ: حينما ذكر بـ«أن المدة الزمنية التي سبقت ظهور البشر ـ والتي تقدر بثلاثة ملايين سنة ـ تظل غير موثقة بأي أحفورة بشرية»، في حين «تم العثور على عدد قليل من الأحافير غير المصنفة التي تعود لفترة الملايين الأربعة الأخيرة»[2]، ويقر في ثنايا حديثه السابق بأن بيانات السجل الأحفوري مجزأة ومتشظية.

كذلك، يشتكي عالم الأحافير البشرية كريس سترينجر في ورقة حديثة من ذات الإشكال: «لا يزال السجل الأحفوري المتاح لإعادة بناء تطور الإنسان العاقل في إفريقيا متناثراً وضعيف التاريخ نسبياً، كما تهيمن عليه مادة من الأحواض الرسوبية المتحجرة في شرق إفريقيا»[3] ويستنتج عالم الأحافير ريتشارد جي كلاين: «أن الأدلة الأثرية التي تؤثر على الأصول البشرية الحديثة غير متسقة وغير كاملة»[4]

«إن المشكلة العامة في علم الأحياء» ـ بحسب برنارد وود ومارك كولارد ـ أعمق من ذات الأحافير البشرية ومتعلقاتها، بل هي في آليات قراءة المعلومات الحفرية ومعايير اعتباراتها ومن ثم دمجها في تصنيفات التاريخ

(١) See for example: Wood, B., & Collard, M. (1999). The human genus. Science, 284(5411), 65-71.
And: Wu, X. (2004). On the origin of modern humans in China. Quaternary International, 117(1), 131-140.
And: Frayer, D. W., Wolpoff, M. H., Thorne, A. G., Smith, F. H., & Pope, G. G. (1993). Theories of modern human origins: the paleontological test. American anthropologist, 95(1), 14-50.
And: Stringer, C. (2016). The origin and evolution of Homo sapiens. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 371(1698), 20150237.
And: Lahr, M. M., & Foley, R. (1994). Multiple dispersals and modern human origins. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews, 3(2), 48-60.

(٢) Johanson, D. E., Johanson, D. C., & Edgar, B. (1996). From Lucy to language. Simon and Schuster. p.22-23.

(٣) Stringer, C. (2016). The origin and evolution of Homo sapiens. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 371(1698), 20150237.

(٤) Klein, R. G. (1992). The archeology of modern human origins. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews, 1(1), 5-14.

التطوري، «تتجلى هذه المشكلة في محاولات تحديد جنسنا البشري. هنا تتم مراجعة المعايير التقليدية لتخصيص الأنواع الأحفورية للإنسان ووجد أنها إما غير مناسبة أو غير صالحة للعمل»[(١)]

لذا، تكشف كثير من الأوراق العلمية عن «يأس علمي» حيال القصة التطورية للإنسان، كتبت إحدى تلك الأوراق: «على الرغم من المساعي الهائلة، فإن مشكلة أصول الإنسان الحديث لا تظل دون حل فحسب، بل تختزل عادةً إلى منظوري: «التطور الخارج من إفريقيا» مقابل «التطور متعدد الأقاليم»[(٢)]. . .نعتقد أنه لا يوجد اتجاه محدد واضح لتطور الإنسان العاقل الحديث»[(٣)]

وكتبت أخرى: «لا يزال هناك تصور في بعض الأوساط أن الجدل حول أصول الإنسان الحديث عقيم وبعيد عن الدقة كما كان دائماً»[(٤)]، وذكر في ثالثة بأن: «الأصل النهائي للإنسان الحديث الذي يمكننا تتبعه إلى مجموعة سكانية واحدة لم يتم اكتشافه بعد»[(٥)]، وقالت رابعة: «يستمر الجدل حول أصل الإنسان الحديث دون نهاية واضحة في الأفق، لم يحسم التراكم السريع للبيانات الجينية الجديدة قضية أصل الإنسان الحديث بل أدت ثروة البيانات

---

(١) Wood, B., & Collard, M. (1999). The human genus. Science, 284(5411), 65-71.

(٢) يشير هذان الباحثان إلى الرؤيتين السائدتين حيال أصل البشر في البيولوجيا التطورية منذ ثمانينيات القرن الفائت وحتى أيامنا هذه، وهي رجوع الإنسان إلى أصل واحد ـ أفريقي بالطبع ـ أو رجوعه إلى أصول متعددة.

See: Stringer, C. B., & Andrews, P. (1988). Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. Science, 239(4845), 1263-1268.

And: Lahr, M. (2013). Genetic and fossil evidence for modern human origins. The Oxford handbook of African archaeology.

And: Wu, X. (2004). On the origin of modern humans in China. Quaternary International, 117(1), 131-140.

(٣) Lahr, M. M., & Foley, R. (1994). Multiple dispersals and modern human origins. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews, 3(2), 48-60.

(٤) Stringer, C. (2002). Modern human origins: progress and prospects. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences, 357(1420), 563-579.

(٥) Frayer, D. W., Wolpoff, M. H., Thorne, A. G., Smith, F. H., & Pope, G. G. (1993). Theories of modern human origins: the paleontological test. American anthropologist, 95(1), 14-50.

والنظرية الجديدة إلى تضييق نطاق النماذج التي يعتبرها الباحثون معقولة. سيكشف أي مسح للأدبيات الحديثة عن استنتاجات متضاربة حول أهمية الدليل الجيني»[١]

ومع أن: «التطور البشري عملية لا جدال فيها» كما تحكي إحدى الأوراق، إلا أن «النتيجة الحتمية هي أن آخر الأسلاف لجميع البشر، والذين يمكننا تتبع أصولهم، لم يشبهوا أو يتصرفوا مثل أي شخص على قيد الحياة اليوم»[٢]

وبالجملة، فإن تطور الإنسان من أسلاف شبيهة بالقردة مشكل جداً من الناحية التطورية، ابتداءً من نسج حجته العارية عن البرهنة العقلية ـ ومنها أن الزمن المرصود لمثل هذه التطورات المعقدة لا يصمد إحصائياً مع الزمن الكافي لها ـ مروراً ببناء أدلته وفراغ حلقاتها الانتقالية، وانتهاء بعجزه نظريته عن تفسير تطور الوعي والملكات الروحانية المعقدة لدى الإنسان، وجزء من هذه الثغرات راجع للطبيعة الإشكالية لمفهوم النظرية العلمية التي لا تعنى بالصدقيّة قدر عنايتها بالفاعلية التفسيرية، فالنظرية العلمية قابلة بأصل وضعها للاعتقاد فالاستدلال ـ ومن أظهر النماذج على هذا: الانشطار الدلالي بين بعض حقول المعرفة الطبيعية كالفيزياء النظرية والفيزياء التجريبية ـ، وغير خاف ما يلحق ذلك من تعريض المستدل للأدلجة العلمية والتحيز البحثي حال رغبته إثبات مزاعمه، ومن جهة أخرى فإن النظرية العلمية تعوّل على عامل الزمن والبعد المستقبلي المحيّد لنزاعاتها إما بملئه لنقوصاتها بأدلته المستحدثة وقطعه للشكوك حولها بترجيحات حاسمة، أو هجرها حال تكاثر ثغراتها إلى نظرية بديلة وربما معاكسة، وفي كل أسبوع تطالعنا الدوريات العلمية الغربية المعتمدة بمجموعة من الدراسات المعنية بإشكالات النظريات العلمية، بل إن النظرية

---

(١) Pearson, O. M. (2004). Has the combination of genetic and fossil evidence solved the riddle of modern human origins?. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews: Issues, News, and Reviews, 13(4), 145-159.

(٢) Lahr, M. (2013). Genetic and fossil evidence for modern human origins. The Oxford handbook of African archaeology.

التطورية برمتها خضعت في السنوات الأخيرة لإعادة النظر من قبل باحثين بارزين ـ بحسب إحدى الدراسات المنشورة في مجلة نيتشر المعنية بالعلوم الطبيعية ـ حول كثير من مفاهيمها المفصلية(١)، كالاعتماد على التطفر الجيني باعتباره النموذج الوحيد للتغير التطوري، وحاول أولئك الباحثون وضع رؤية بديلة أكثر تفسيرية لآليات نمو الكائنات الحية وتطورها أظهرت أن التباين ليس عشوائيّاً، وأن هناك ما هو أكثر من الجينات في الوراثة، وأن هناك طرقاً متعددة للتناسب بين الكائنات الحية وبيئاتها بدلاً من النظرة التكيفية للانتخاب الطبيعي كالتحيز النمائي(٢).

وبهذا يُدرك وهن الارتكاز على الحمولة المعرفية للنظريات العلمية بحسبانها حقائق مطلقة ـ خاصة تلك التي اعترف أربابها بإشكالاتها قبل غيرهم كنظرية السلف المشترك للإنسان ـ وأوهن منه: القفز إلى التعاطي التوفيقي بينها وبين نصوص الشريعة وهي بهذا المنزع الاحتمالي المشكل كما أنشأ بعض الإسلاميين منذ ما سُمي بعصور النهضة العربية حينما بدأت النزعة العلموية التي تقودها الداروينية بالتفشي في المجتمعات الإسلامية عبر رواد الإعلام والتعليم العالي من نصارى العرب ومن شايعهم(٣)، وأفرزت ما يعرف بالداروينية العربية التي على كونها ظاهرة إلحادية مغرقة في ماديتها ومهاجمتها للأديان إلا أنها لاقت حماساً ملحوظاً من قبل بعض معاصريهم من الإسلاميين(٤) الذين سارعوا ـ مدفوعين برفض اتهام الشريعة بالجمود ـ إلى تبني طرح توفيقي بين طائفة من أصول الإسلام ونصوص الشريعة وبين معالم النظرية الداروينية رغم كونها لم تتضح بعد في أوساطها الأولية، بل إن أولى

---

(١) Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A.,... &. Futuyma, D. J. (2014). Does evolutionary theory need a rethink?. Nature News, 514(7521), 161.

(٢) ibid:. p.161.

(٣) انظر: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، محمد الأنصاري ص١٦.

(٤) ولست أزعم اقتصار الموقف الإسلامي على محض التوفيق، بل برز تيار ناقد وآخر متوقف وثالث مؤصل، ولقد بحثت هذه المسألة بغية استقصاء مواقف الإسلاميين من النظرية ودراستها عرضاً ونقداً في بحث مستقل فوجدت أن ذلك يطول، وأن في النماذج ما يغني عن الكافة.

المحاولات التوفيقية برزت في وقت مبكر جداً وقبل أن يستكمل داروين رؤاه التطورية ويصدر كتابه الآخر حول نشأة الإنسان[١]، كما أن السمة الغالبة للدرس التوفيقي هي اختزال نظرية داروين في محض معلم السلف المشترك وتغافل المعالم الأخرى، باعتباره لديهم المعلم المآلي والنتيجة النهائية للمعالم الأخرى التي تبدو آليات وظيفية تصل بالتطور إلى غايته وهو التصور المشترك لنشأة المخلوقات وانتسالها.

وبعد، فخليق بأية منهجية توفيقية تلمست في دلائل الشريعة آراء داروين وأتباعه سكوتاً أو تأييداً، أن تحرر موقفاً شرعياً دقيقاً من استبطان معالمها الرئيسة لرؤى لادينية مشكلة، قد لا يمكن تخليصها منها إلا ببتر جزء من التصور العلمي وتخطئته، كاللوازم المنحرفة على القول بالعشوائية الموضوعية للتطور الجيني، وعشوائية القصد والغاية الملازمة للانتخاب الطبيعي، وقد يمكن تخليصها جزئياً مع بقاء لوثات مادية، كالقول بسلف مشترك بين الأحياء توالدت عنه؛ فيما عدا الإنسان الذي تكاثرت الأدلة في بيان خلقه المباشر واستقلاليته وتكريمه ووهنت أدلة التطوريين وتصوراتهم المقحمة له في شجرة النسل الواحد مع القردة وأشباههم.

ـ تعقيب:

بينما تبدو معالم الرؤية الكونية الداروينية مُغرقة في خصوصيتها البيولوجية، تُظهر مضامينها المادية المقوّضة للغائية والكرامة الإنسانية أنها ليست كذلك، كما تُظهر تأثيراتها الشاملة على الفكر الغربي ـ ومن ورائه الفكر العالمي أنها ليست محض تصورات علمية محدودة الأوساط، إن معالم الرؤية الدراوينية ـ كالتطور والانتخاب والصراع والسلف المشترك ـ قد ترحلّت من النظرية التطورية ـ كصور مستلة منها ـ لتغزو فضاءات الفكر والفلسفة الغربيين،

---

(١) أعني بذلك الرؤية التوفيقية التي طرحها المصلح الإسلامي سيد أحمد خان في تفسيره للقران الكريم حيث فسّر آيات خلق آدم بالداروينية التركيبية، انظر: مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد، ص١٣٠ وقراءة داروين في الفكر العربي، مروة الشاكري، ترجمة: محمد كامل ص٢٥٥.

بل لتصوغ الحياة المعاشة بمضامينها، وتسهم في توصيف الظواهر الطبيعية والإنسانية ـ أيا كانت ـ بمنهجيتها وآلياتها.

لقد شعر أحد مفكري الغرب بعمق أزمة هذا المنظور ـ الذي ما فتئ ثقبه يتسع ليبتلع كل منظور قبله ويقضي على المرونة الرؤيوية التي كانت سمة المجتمعات الإنسانية ـ حينما قال: «يُعرض مذهب التطور عموماً بأسلوب يخون وينتهك كل مبادئ النزاهة العلمية، فهو يبدأ بتفسير التغيرات الموجودة في الكائنات الحية، ثم فجأة، ودون سابق إنذار ـ كعادته ـ يطالب بتفسير تطور الوعي، والإدراك الذاتي، واللغة، والمنظمات الاجتماعية، ليس ذلك فحسب، بل يطالب أيضا بتفسير أصل الحياة نفسها، تجاوز الخيال والتخمين كل الحدود؛ فأي شيء هذا الذي يصلح لتفسير أي شيء!»[1]

---

(1) Schumacher, E. F. (1995). A Guide for the Perplexed. Random House. p.112.

* «قد لا تكون الحياة، بأي معنى من المعاني الحقيقية، لنا أو من أجلنا. قد لا نكون أكثر من فكرة حانت بعد فوات الأوان، صدفة كونية، لعبة وحيدة على شجرة ميلاد التطور..في مخطط داروين: نحن تفاصيل لاتجسّد معنى ولا غاية»[1].

(١) Gould, S. J. (1990). Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history. WW Norton & Company. p.44, 290-291.

الفصل الثاني

الرؤية الكونية الداروينية ـ المضامين الشمولية

ينهض هذا الفصل لدراسة المضامين التي استبطنتها الرؤية الداروينية وانطوت عليها، والتي تركت ـ جراء ذلك ـ بصماتها الواضحة على الحركة الفكرية الغربية وعلى النسيج الإنساني بأسره من ورائها، إن المضامين التي استبطنتها الرؤية الداروينية أكثر من أن تدون، فلقد صاغت تصوراً وجودياً وقيمياً مغرقاً في عموميته وثوريته على السائد، وجاوزت في تأثيراتها أصل تلك المعالم التي انطوت عليها، وتجذرت بصيغ عدة في سياقات معرفية وفكرية شرقية وغربية، إلا إنني لا أهدف من هذا الاستظهار استقصاء تلك المضامين أو استخلاصها كافة فذلك مما تقصر الهمم عنه، ودونه ـ كما يقال ـ خرط القتاد، وإنما قصدت التركيز على إفضاء تلك المعالم إلى هذه المضامين من جهة، والإشارة إلى عناوينها الكبرى التي يمكن أن نلج بها إلى ميادينها وتطبيقاتها في الفكر الغربي الحديث والمعاصر من جهة أخرى.

أولاً: الاستغناء بالتفسير المادي

إن كان من مضمون مركزي للرؤية الكونية الداروينية؛ منسحب على كافة منطوياتها، شامل لكل مضامينها، فهو الاستغناء التام بالتفسير المادي الطبيعي عن غيره بحسبانه المنظور السديد والوحيد ليس للمعرفة فحسب؛ بل للوجود بكافة أبعاده، إذ الرؤية الداروينية أنموذج معرفي ذو تصور وجودي شامل أضحى في تصوره الراهن أحد تمثلات المذهب العلمي/أو ما بات يعرف بالنظرة العلموية scientism.

يرتكز التصور الطبيعي بأصل وضعه على **المادة** باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، وهو موقف فلسفي يعتبر أن كل ما هو موجود أو حادث محكوم في وجوده أو حدوثه بعوامل عشوائية داخل نظام واحد شامل في الطبيعة، كما يرتكز على **الوحدة**: فالكون المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه، والطبيعة كل متَّصل، وهي نظام مغلق يتألف من المسبب والأثر، وهي مستوى الواقِع الوحيد بحيث ترفض أي منظومات فكرية أو قيمية متجاوزة للمادة فليس هناك عالم متجاوز لذلك العالم المادي أو فائق للطبيعي[(١)]

يتسم التصور المادي الطبيعي **بانعدام الغائية**: إذ الحركة أمر مادي، ومِن ثمّ؛ فلا توجد غائية في العالم الطبيعي المادي، إلا الغايات المرحلية السطحية

---

(١) Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books.. p.27, 41.
وانظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ١/ ١١٠ و١/ ١٣٤.

التي لا تفارق المادة، **كما يتسم بالشمولية: فلا تكترث الفلسفة الطبيعية بتفرُّد** الظاهِرة الإنسانيَّة، بل تشكل نظاماً ضرورياً كلياً للأشياء لا يمنح الإنسان أو أي كائن آخر أهمية خاصة أو مركزية[١].

أما عن الاستغناء بهذا المنظور فهو اعتباره منطلقاً وحيداً لتحصيل التصورات الدقيقة والصحيحة الصائغة للرؤية الكونية الشاملة، ذلك يعني أن دائرة هذا المنظور لاتقف عند تخوم نظرية التطور أو حتى كافة المجالات المعرفية الطبيعية التجريبية، بل تتسع متجاوزة ذلك لمجالات البحث الوجودي الشامل بكافة أبعادها القيمية والروحانية، لقد عبر عن ذلك عالم الفلك الشهير كارل ساغان في افتتاحية برنامجه التليفزيوني ذائع الصيت «الكون» حينما قال: «لا يوجد ولم يوجد ولن يوجد أي شيء سوى الكون»[٢].

لقد عززت الرؤية الداروينية النماذج الطبيعانية المشكّلة من رواد التنوير الجديد في الفكر الغربي آنذاك والتي فسرت حينها بكونها «نظرة إلى العالم تفصل الطبيعة عن الله وتخضع الروح للمادة وتضع قوانين لا تتغير تشهد بذلك»[٣]، إذ إن السمة الأبرز للرؤية الدراوينية هي قدرتها التفسيرية لمظاهر الحياة بمعطيات مادية حسية وإدراكها العلاقات التطورية الحيوية بهيكلة نمطية مادية، واستبدالها المؤثرات الميتافيزيقية المجاوزة بمؤثرات غير مفارقة للمادة، يقول فيلسوف العلوم بيير تويلي: «لقد رأي داروين حتماً في وحدة التشكل تأكيداً لخياراته الفلسفية ـ النظرية: رفض الأسباب الغائية والمباديء المفارقة اللامادية إلى جانب التدخلات الإلهية»[٤]، لذا: فإن جوهر الصراع المفتعل بين الخلق والتطور هو في استبطان التطور الدارويني لرؤية متطرفة في ماديتها، حتى إن داروين كثيراً ما يفتخر بقدرة نظريته على تفسير تكاثر الضروب في

---

(١) انظر: المرجع السابق، ١/١٣٣ وما بعدها.

(٢) Sagan, C. (1980). Cosmos: A Personal Voyage, see online: https://www.youtube.com/watch?v=ECuarA. pK00&ab_channel=braincandy.

(٣) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p.342.

(٤) داروين وشركاه، بيير تويلي، مرجع سابق ص٥٩.

بعض المجموعات دون بعضها وعجز نظرية الخلق عن ذلك[1]

لا عجبَ أن تستبطن الرؤية الداروينية التصور المادي الصلب طالما ولدت من رحمه، لقد جرى الحديث فيما مضى[2] عن غرق رواد الرؤية الداروينية في لجج المادية ومحاولتهم حجب هذا المنظور بدايات القرن التاسع عشر حيث لم يكن الإيمان بمثل تلك الرؤى مستفيضاً في المجتمعات الأوروبية[3]، لقد أظهرت مذكرات داروين الأولية التي كتبها بين عامي ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ اعتناقه الذي لا يهادن بالمادية الفلسفية التي رأت أن المادة جوهر الأشياء وأن كل الظواهر العقلية والروحية ناتج عرضي لها[4]، لقد تبيأت لديه حينها أفكار تشير إلى كون العقل البشري مجرد وظيفة من وظائف الجسم تنشأ عنها فكرة الإله طبيعياً استناداً إلى ما يشبه الضمير الغريزي[5]، فالعقل والروح والإله كذلك، ليست سوى كلمات تعبر عن النتائج المدهشة لتعقيد الخلايا العصبية، ورغم رغبته في بناء «تصور وضعي» وتطبيقه فلسفة مادية متسقة لتفسيره للطبيعة الحيوية[6]، لم يكن يرغب في التصريح بها جهاراً أمام مجتمعه العلمي، كتب مرة في إحدى دفاتره: «علي أن أتجنب إظهار مدى اعتقادي بالمادية، قل فقط إن العواطف، والغرائز ودرجات الموهبة والتي هي وراثية، حصلت كذلك لأن دماغ الطفل يشبه أصل أبويه»[7]، ولذا فإنه «ليس من الممكن التغاضي عن المادية العميقة لرؤية داروين في الوقت الذي كان الانتخاب الطبيعي فيه بدعة صادمة»[8]

---

(١) see for example: Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.44-55, 133, 355.

(٢) انظر صدر هذا المؤلف.

(٣) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.13-30.

(٤) ibid:. p.24-25.

(٥) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.45.

(٦) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.13.

(٧) ibid: p.25.

(٨) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.210.

أما شركاء داروين فقد أبدوا صراحة أكبر في استظهار مكنونات رؤيتهم التطورية المادية، فقانون سبنسر التطوري مادي بحت كما مر بنا سابقاً[١]، وتزعم هكسلي رؤية تطورية علموية أكد فيها أن تقدم العلم يعني امتداد ما نسميه بالمادة والعلية، وما يصحب ذلك من استبعاد تدريجي من كل أرجاء الفكر البشري لما يدعى بالروح أو الضرورة حيث إنها كما يرى «مجرد أسماء أو كلمات تطلق على البنية الأساسية المتخيلة لمجموعات من الظواهر الطبيعية» حسب أقواله التي عرضها في محاضرته المشهورة «الأساس الفيزيائي للحياة»[٢]، أما هيكل فلقد دعا إلى «الوحدة الرائعة» للطبيعة العضوية وغير العضوية، وتمشيا لفلسفته الوحدوية التي زعم أنه تعلمها من داروين ومن قانون المحافظة على الطاقة والمادة، فإن كل ما في الكون مستمد من المادة، ويؤلف مجموعة تطورية صاعدة[٣].

أما في الزمن المعاصر، فلا ينفك التطوريون عن تذكيرنا كل حين بأن جوهر الرؤية الداروينية هو النظرة الطبيعانية المغرقة في حسيتها واستبعادها لكل ما هو مفارق للمادة، يقرر ارنست ماير أوليّة هذا المعنى على غيره: «من ناحية أولى، ترفض الداروينية جميع الظواهر والمسبِّبات فوق الطبيعية، وتفسِّر نظريةُ التطور حسب مبدأ الانتقاء الطبيعي موضوعَ التلاؤم والتنوع في العالم على نحو مادي حصراً»[٤]، وهكذا تجذرت تلك الروح المادية في كافة القوالب الداروينية المصاغة لتفسير «كل شي» بالمنظور الدارويني الرامي إلى تسطيح العمق المعهود للظواهر الطبيعية والإنسانية باختزاليته الفجة، فالإنسان عند عالم الحفريات الدارويني جورج جايلورد سيمبسون «هو نتيجة عملية غير هادفة ومادية لم يكن هو في عقلها، لم يتم التخطيط له، إنه حالة للمادة، شكل للحياة يشبه كل الحياة وبالفعل كل ما هو مادي»[٥]، ومن ثم فاستعداد

---

(١) انظر صدر هذا المؤلف.

(٢) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p342.

(٣) ibid: p.25.

(٤) Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. Scientific American, 283(1), 78-83.

(٥) Simpson, G. G., & Simpson, L. (1949). The meaning of evolution: a study of the history of life and of its significance for man (Vol. 23). Yale University Press. p.344.

هذا الإنسان للإيمان بالله عند عالم الوراثة الجزيئية الدارويني دين هامر مرتبط بكيماء الدماغ والنواقل العصبية فيه لا غير؛ بحيث يغدو الوعي الروحي مجرد معلومات جينية مادية قابلة للتعاطي المحسوس[(١)]

أما عالم الأعصاب وقطب الإلحاد الشهير سام هاريس فيبدي قدراً عالياً من الوضوح في توهيمه الوعي القهري الذي نجده في نفوسنا بفرادة الذات الإنسانية واغترابها عن الطبيعة، ومن ثم إحساسنا الفطري الضروري بحرية الإرادة، إنه لا يجد غضاضة في التصريح باعتناقه لرؤية وحدوية مادية جبرية للطبيعة، يقول في كتابه «نهاية الإيمان»: «من الناحية المادية، كل واحد منا هو نظام مغلق في تبادل المادة والطاقة دون انقطاع مع نظام أكبر من الأرض، حياة الخلايا الخاصة بك مبنية على شبكة من المقايضة والتبادل التي يمكنك ممارستها بتأثير الوعي فقط في شكل قرار ما إذا كان أن تأخذ أنفاسك أو تأخذ شريحة أخرى من البيتزا من الثلاجة، كنظام مادي، أنت ليس أكثر استقلالية من الطبيعة في هذه اللحظة من الكبد الخاص بك من بقية الجسم، وكمجموعة من التنظيم الذاتي وتجديد الخلايا باستمرار: أنت أيضاً مستمر بسلائف جيناتك مع والديك، أجدادك، وحتى الرجوع لعشرات الملايين من الأجيال، . .صحيح بما فيه الكفاية أن أقول إنه من الناحية المادية، كنت أكثر بقليل من دوامة في نهر الحياة العظيم، لكن بطبيعة الحال جسمك هو في حد ذاته بيئة يعج بالمخلوقات، حيث أنك ذو سيادة في الاسم فقط. . . في الواقع، إن أي امتياز يمكننا أن نميل إليه لمنحه لأحد في بحثنا عن الذات المادية يبدو تعسفياً جداً»[(٢)]

ـ مثول المادية في العلم الطبيعي/ النزعة العلموية:

إن مساقات التوظيف الداروينى للتفسير المادي ـ باعتباره التفسير الحق

---

(١) Hamer, D. H. (2004). The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York: Doubleday. p.56-75.

(٢) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.210-211.

الذي ليس وراءه إلا الباطل ـ لاتكاد تنتهي في ظل طغيان تلك المساقات على ميادين الفكر والحياة الغربيين، فالتعاطي الداروني للوجود والدين والأخلاق والتاريخ والفنون تعاطٍ مادي صرف منطلق من رؤية مادية ديمقرطيسية، وجزء من همة هذا الكتاب هو تتبع تلك التوظيفات ودراسة تشبع الاتجاهات الفكرية بالمضامين الداروينية، إلا أن أخطر تلك المساقات وأكثرها إلباساً هي إفضاء ذلك التوظيف إلى نوع من الإيمان المطلق بكفاية العلم الطبيعي المادي في تحصيل المعارف قاطبة، وإشباع تفسيراته في استكناه جوانب الوجود كافة، واستبداد مناهجه ـ الموصوفة بكونها تجريبية ـ بالوصول للحقيقة، لقد تولى الداروينيون الجدد صياغة هذه الرؤية المغالية في العلم الطبيعي ودشنوا مرحلة جديدة من المذهب العلموي المتمثل في مثل قول الفيلسوف البارز برتراند رسل في خاتمة كتابه الصغير «الدين والعلم»: «إنه لابد لنا من استخدام الوسائل العلمية لاكتساب أي نوع من أنواع المعرفة، إن الذي يعجز العلم عن اكتشافه لا يستطيع البشر معرفته»[1]، وفي مثل قول الكيميائي الداروني بيتر اتكنز: «ليس هناك ما يدعونا للافتراض بأن العلم لا يمكنه التعامل مع كل جانب من جوانب الوجود»[2]

تجذرت النزعة العلموية في كثير من التفسيرات العلمية التجريبية نتيجة التغول الداروني المادي في العلم الطبيعي المعاصر، وتحولت ـ لقاء ذلك ـ ميادين المعركة السامية بين العلم واللاعلم عند كثير من غلاة العلم الطبيعي إلى أخرى بين الإيمان المادي العلموي والإيمان الإلهي، وعُهِد بالعلم الطبيعي من قبلهم أن يكون مصارعاً ليس للإيمان فحسب، وإنما لكافة أسئلة الحياة الكبرى ومعانيها الملحة. لقد اشتكى الفيلسوف النسبوي بول فيرابند من تبعات هذا الخلط العلموي بين مجالات العلوم ومظان عملها وبين تعميم بعض نتائجها باعتبارها رؤى كونية حينما قال: «إن علم البيولوجيا الجزيئية تجاوز

---

(١) Russell, B. (1935). Religion and science Thornton Butter Work Ltd. p.243.

(٢) Atkins, P. W. (1995). The limitless power of science. In Nature's imagination: The frontiers of scientific vision, Ed. John Cornwell, Oxford University Press. p.125,.

حده إلى إنكار الغاية ومحاولة تأكيد موضوعية نتائجه، وقد تجاوز حده بتبني برنامج بحث مادي، . . . وهذا يجعل المادية رؤية كونية محتملة، ولكن لا تجبرنا على القبول بها، والسبب مرة أخرى هو أن المذهب المادي أكثر من مجرد خلاصة نجاحاته، فهو يتوقع أن برنامج البحث المادي سيظل ناجحاً، ويؤكد أن نجاحه ليس نوعاً من الخداع، بل يكشف لنا الطبيعة الحقيقية لعالمنا»[١]، أما الفيزيائي البارز بول ديفيز فيشير إلى خلاصات هذه الرؤية التعميمية وجزء من دوافعها: «يعترف العديد من العلماء الذين يحاولون بناء نظرية مفهومة تماما للكون المادي بصراحة، بأن جزءاً من دافعهم لذلك هو التخلص نهائياً من الإله، الذي يعتبرونه وهماً خطيراً وساذجاً. وليس الإله فقط، ولكن لأي أثر لكلام إلهي مثل «المعنى» و«الهدف» أو «التصميم» في الطبيعة. ويرى هؤلاء العلماء أن الدين خطير وخادع، حيث لا ينفع معه سوى تطهير معتقداته بالكامل. ولا يقبل هؤلاء الحل الوسط، ويعتبرون أن العلم والدين نظرتان مختلفتان للعالم. لقد افترض هؤلاء أن النصر هو النتيجة المحتمة، الصعود العلم ولمنهجه القوي، ولكن هل يتوارى الإله بهدوء؟»[٢]، وبنظرة منصفة فإن أولئك العلماء يمثلون الاتجاه العلموي المتطرف الذي يرى ما سوى العلم شراً يجب استئصاله، ويقابلهم ـ ضمن الأوساط العلموية ـ اتجاه علموي براغماتي ـ إن صح التعبير ـ حاصر للحقيقة الموضوعية في العلم ومنجزاته مع اعتراف بجدوى غيره من المشارب لطمأنينة الناس وسعادتهم دون أن يكون لها وجود موضوعي وحقيقة مستقلة[٣]

ـ تناقض الرؤية العلموية المادية في ذاتها وعدم اتساقها:

تردّ أهم أوجه تناقض النزعة العلموية ـ كما يقول عالم الرياضيات المؤمن جون لينوكس ـ إلى دحضها الذاتي لنفسها لأن حصر الحقيقة وكشفها

---

(١) Feyerabend, P. (1996). Tyranny of science. Polity Press, 2011. p.37.

(٢) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH.P.15.

(٣) Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.39.

في منتوجات العلم الطبيعي فكرة لم تستنتج من العلم[1]، وإنما هي تصريح خارجي من المفترض وفق مبادئ الرؤية الوضعية المنطقية أن لا تحمل «أية معنى» لأنها عبارة ميتافيزيقية غير قابلة للتحقق، ـ والمفارقة أن الوضعية المنطقية قائمة عليها ـ وهي بدورها عائدة إلى عجز الرؤية المادية عن التدليل لاحتكار الحقيقة في الوجود المادي دون غيره، حيث تستعصي فكرة الاحتكار ذاتها على الخبْر المادي المجرد إذ هي فكرة لامادية أصالة.

ثمة اضطراب منهجي آخر متفشٍ في الأوساط العلموية الداروينية أبان عنه البيولوجي البارز ريتشارد ليونتن بصراحة غير معهودة إثر حديثه عن استبطانه واستبطان طيف واسع من زملائه العلمويين ـ المنتمين إلى الحقول الطبيعية ـ لرؤية مادية أفرزت أدوات بحثية حاصرة للحقيقة في العالم المادي ابتداءً مما ينبئ عن أولية المقولة المادية لدى العلموي على الأداة العلمية من جهة، ويكشف عن براءة المنهج العلمي الطبيعي المستقل وتفسيراته من الرؤية العلموية المستغنية به، ونكوصه عن احتضانها أو التدليل عليها من جهة أخرى، فرؤيتهم المادية هي التي تصور فهمهم للعلم، لا أن تلك الفلسفة المادية انبثقت من العلم، كتب في مراجعته لكتاب كارل ساجان الأخير: «استعدادنا لقبول المزاعم العلمية المتعارضة مع الفطرة السليمة هو مفتاح فهم الصراع الحقيقي بين العلم وما هو فائق للطبيعي، إننا نأخذ بالعلم بالرغم من العبثية الصريحة لبعض تراكيبه، على الرغم من فشله في الوفاء بالعديد من وعوده الضخمة حيال الصحة والحياة، وعلى الرغم من تسامح المجتمع العلمي وقبوله لقصص مجردة لا أساس لها من الصحة، لأن لدينا التزاماً مسبقاً: التزاماً بالمادية. ليس الأمر أن أساليب ومؤسسات العلم تجبرنا بطريقة أو بأخرى على قبول تفسير مادي للعالم الظواهر، بل بالعكس؛ التزامنا البديهي بالقضايا المادية يجبرنا على خلق أداة للبحث ومجموعة من المفاهيم تنتج تفسيرات مادية، مهما كانت غير بديهية ومهما

---

(١) ibid. p.42-44.

كانت محيرة للمبتدئين»[1]، ثم يصرح بأن إيمانه المادي الشامل قد دفعه بأصل وضعه لرفض افتراض وجود أي مطلقات أُخَر، ولو على سبيل المصاحبة: «أضف إلى ما سبق قولنا بأن تلك المادية التي أؤمن بها لها صفة «المطلقية»، ومن ثمّ: لا نستطيع السماح بمطلق آخر ـ كالإله مثلا ـ أن يدخل من الباب ليزاحمها أو يتجاور معها»[2]

إن مثل هذه المكاشفات تشي بعمق الإيمان الدارويني بالمادة كأصل وحيد تفرعت عنه نظرته للكون وللعلم بالكون، وبُعد مناطق الصراع الحقيقي بين الإيمان بالله وبين العلم الطبيعي ومناهجه ـ التي أبدت نجوعها المبهر في ميادينه المحصورة ـ إلى كونها بين الإيمان بالله وبين الاتكاء الإيماني على العلم باعتبار شمولية مناهجه واستبدادها بالوصول للحقيقة الذي هو محض الرؤية المادية الداروينية، يلخص فيلسوف الوعي كين ويلبر أصل هذا النزاع فيقول: «من الواضح تماماً أن الصراع الحقيقي ليس بين «العلم الحقيقي» و«الدين الزائف» بل بين العلم الحقيقي والدين الزائف من ناحية، والعلم المزيف والدين الحقيقي من ناحية أخرى، . . . ولذا فإن العلم الحقيقي والدين الحقيقي هما في الواقع متحالفان ضد الزائف منهما»[3]

ـ انغلاق الرؤية المادية على نفسها:

ثمة مؤثر معتبر آخر في سياق نقض الاستغناء بالتفسير المادي يعود إلى كون المنظومة المادية بافتراضها تساوي أفرادها في تكوينهم المادي عاجزة عن استكناه لغز الوجود باعتبار ضمنيتها الأصلية فيه، فالوعي البشري وفق المنظور المادي ـ الذي يمثله العلم المعاصر ـ قاصر عن إدراك أسرار الحياة وتحقيق الكفاية المعرفية للوجود لكونه جزءاً من هذه المنظومة المادية الخرساء التي

(١) Lewontin, R. (1997). Billions and billions of demons. The New York Review of Books, 44(1),. p.31.

(٢) Ibid:. p.31.

(٣) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.128.

هي موضع الدراسة، وبالتالي فهو مفتقر إلى مكون لامادي متعالٍ على تلك المنظومة قادر على إدراك كنهها من الخارج، وبالتالي فإن الرؤية العلموية تشكو بهذا الاعتبار من قدر من التناقض وعدم الاتساق ألمح إليه الفيزيائي الشهير ماكس بلانك حينما قال مرة: «لا يمكن أن يحل العلم اللغز المطلق للطبيعة، وهذا لسبب أننا أنفسنا ـ في نهاية التحليل ـ جزء من الطبيعة وبالتالي جزء من هذا الغموض الذي نحاول حله»[١]

ـ الانفصال بين النظرية والتطبيق:

هل يتسق العلمويون في ادعائهم الانطلاق من الأسس المادية واستخلاص محض النتائج المادية؟ يبدو حجم المفارقة كبيراً بين التنظير العلموي المتشبث بالمادية على مستوى التصريح والمنهج، وبين منتجات العلوم الطبيعية المعتبرة لديهم على أرض الواقع، فعلى حين اشتداد النكير على فكرة التصميم الذكي ـ التي تهاجم عشوائية الانتخاب الطبيعي وعماوته بافتراض وجود ذكاء وتصميم في الأنظمة الحيوية بسبب تعقيدها غير قابل للاختزال ـ باعتبارها فكرة لا مادية غير قابلة للتحقق العلمي حتى قال قائلهم ـ وهو التطوري تود سكوت ـ: «حتى لو أشارت البيانات إلى تصميم ذكي، فإنها تستبعد فوراً لأنها لا توافق التفسير المادي»[٢]؛ مع ذلك كله يتسامح العلمويون مع افتراضات غيبية تشير إلى ذكاءات متعددة ولا يجدون غضاضة في خيانة مبدأ الانتقاء المادي حالما تقصر تلك النتائج غير القابلة للتحقق عن دعم الإيمان، لقد شهدت نظريات تفسير ملائمة كوننا للحياة قدراً حياً من هذه المفارقة حينما أبدى المجتمع العلمي مرونة كبيرة في التعاطي مع افتراضات مفرطة في جنوحها عن الأطر المادية، فضلاً عن استحالة إخضاعها للتحقق العلمي، لقد تجاوزت التخمينات «العلمية» معطيات الصدفة ونظريات «الكون المتعدد»[٣] إلى فرضيات خلق الكون لوعيه

---

(١) Planck, M. (1933). Where is science going?. Norton,. p.217.

(٢) Todd, S. C. (1999). A view from Kansas on that evolution debate. Nature, 401(6752),. p.423.

(٣) انتقد جمع من العلماء نظرية الكون المتعدد واعتبروها ليست علماً باعتبار إغراقها في الافتراضات =

بذاته من خلال السببية الراجعة الكمومية أو ما شاكلها من آليات فيزيائية غامضة[1]، مروراً بتخمين «كثير من العلماء» حول ظهور ذكاء فائق سيتزامن مع امتداد الزمن إلى مالا نهاية، وسيستفيض في الكون وسيغدو أكثر شبهاً بالإله، بحيث يندمج العقل الفائق في المرحلة النهائية بالكون متحداً به، وهو ما يدعى لديهم بـ«المبدأ الإنساني النهائي»[2] ـ وما هو إلا تجسيد فلسفي للخلاص في العقيدة الغنوصية الضاربة في عمق التاريخ والتي تدين بها كثير من الديانات الشرقية حتى اليوم ـ، وانتهاء بافتراض أُخذ على محمل الجد من قبل مؤيدي نظرية الكون المتعدد حول إمكانية كون هذا الكون محض تمثيل للوعي بمعنى أن الكون ومن يعيش فيه ـ حتى من الكائنات الواعية ـ قد يكونون نتاج تمثيل حاسوبي يدار من قبل كائنات مجهولة في استنساخ تام لفكرة فلم الخيال العلمي الشهير «ذا متركس»[3]، ولست هنا بصدد إفاضة الحديث حول تلك الافتراضات ومدى قيمتها في الأوساط العلمية حيث ما زالت محل جدل كبير، لكنني أهدف من هذ الإيرادات إلى استيضاح حجم المفارقة في قبول المجتمع العلمي ـ الذي لانبعد النجعة إن قلنا إن العلموية الداروينية هي من يقوده ـ لإجالة النقاش حول افتراضات تتكئ على معاملات غيبية ومعطيات لا مادية مقابل إقصاء متعمد وتهميش قاس لخلوص فكرة كالتصميم الذكي لافتراض وجود ذكاء في الكون انطلاقاً من معطيات مادية، رغم حرص رواده على عدم تسمية موجد هذا التصميم الذكي، وما ذاك إلا لصدورها من قبل مؤمنين بالله ﷻ ولاتساقها مع الرؤية الإيمانية التي ناصبتها الرؤية العلموية أشد العداء، لقد صرح بول ديفيز بطرف من تلك المشاعر العدائية في مقولته آنفة الذكر ـ التي سأضطر لتكرارها

= العارية عن التدليل والعاجزة عن الاختبار، ومع ذلك فهي النظرية المعتبرة لتفسير الضبط الدقيق في الكون عند رواد الإلحاد الجديد ـ العلموي الدارويني ـ.

See: Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.170-172, 198.

(١) ibid:. p.250-256.

(٢) ibid:. p.249-251.

(٣) ibid:. p.269-284.

لأهميتها في هذا السياق ـ حينما كتب: «يعترف العديد من العلماء الذين يحاولون بناء نظرية مفهومة تماما للكون المادي بصراحة، بأن جزءاً من دافعهم لذلك هو التخلص نهائياً من الإله، الذي يعتبرونه وهماً خطيراً وساذجاً. وليس الإله فقط، ولكن لأي أثر لكلام إلهي مثل «المعنى» و«الهدف» أو «التصميم» في الطبيعة. ويرى هؤلاء العلماء أن الدين خطير وخادع، حيث لا ينفع معه سوى تطهير معتقداته بالكامل. ولا يقبل هؤلاء الحل الوسط، وينظرون إلى العلم والدين على كونهما نظرتين مختلفتين للعالم»[1]، وبالتالي فالنظرة العلموية للعلم التي تصدر بكونها مادية هي في الواقع لاإيمانية بالله ـ سبحانه ـ فحسب، أما ماسوى ذلك فهي غير ملتزمة بالمادية إلا في التنظير الصرف الذي يأخذ سياقات حجاجية مع المؤمنين في غالبه، لقد كشف الناقد اللاأدري ديفيد بيرلنسكي عن هذه المفارقة حال حديثه عن غيبية الكونيات الكمومية حينما كتب: «إن الدالة الموجية للكون مصممة لتمثيل سلوك الكون برمته، إنها تعوم في الفراغ... لتصدر الأحكام على الأكوان، فبعضها ممكنة، والأخرى راجحة، ويظل الرهان على المتبقي منها خاسراً، لا يمكن مشاهدة الدالة الموجية للكون، ولا قياسها ولا تقويمها أو اختبارها، إنها اختلاق نظري محض، لقد وجد الفيزيائيون سهولة لافتة في الانتقال من التخمين المجرد بشأن دالة موجية للكون إلى الاقتناع بأن للكون دالة موجية فعلا، ليس هذا أكثر من ضعف إنساني متودد، والأقل تودداً حتى الآن هو احتقارهم المكفهر للاحتجاج الديني حين ينخرط في المحاولة نفسها تماما طمعا في التواصل عبر التخمين إلى ما لا سبيل لفهمه بأي طريق آخر، إن الدالة الموجية بنفسها تفعل القليل لدفع الاجندة المزدوجة للكونيات الكمومية والمتمثلة في التخلص من المفردة الأولية لكونيات الانفجار العظيم، والبرهنة على كيفية ظهور الكون من لا شيء يذكر أو من لا شيء على الإطلاق، إنها عدة ضرورية مثل حبل متسلق الجبال»[2]

---

(١) ibid:. p.15.

(٢) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.100-101.

كذلك، فالرؤية الكونية الداروينية استغنت بالمنظور المادي إزاء المنظور الإيماني وعممت ذلك الاستغناء التقابلي على مفاصل الفكر الغربي الذي أدرك عجز المكون المادي الصرف عن استبصار ثراء الحياة وتنوعها واختزاله الشديد لشتى تفاصيلها في معطيات جامدة تقصر عن استيعاب تعقيدها واتساعها، فتتابع لجئه للمكونات الروحانية على مستوى المؤثرين والشعوب، إذ تذكر صحيفة يو تي سان ديغو UT San Diego في مقال صادر عام ٢٠١٢م أن تعداد البوذيين في الولايات المتحدة بلغ مليون ومئتي ألف ممارس يعيش ٤٠٪ منهم في جنوبي كاليفورنيا[١]، أما على مستوى المؤثرين فإن العلموي المتعصب سام هاريس لا يجد غضاضة في إرشاد الناس إلى الممارسات الصوفية الغنوصية باعتبارها روحانيات بلا تدين وذلك في كتابه الصادر عام ٢٠١٤م بعنوان: «اليقظة: دليل إلى الروحانية الخالية من الدين» الذي يذكر فيه أن ٢٠٪ من الأمريكيين وصفوا أنفسهم كروحانيين وليسوا متدينين[٢]، وتضعف أهمية ما ذكر حالما يُشار إلى التغول الصامت للفكر الروحاني الشرقي في العلم الطبيعي الحديث بغية إشباع جوعة المادية كما في المبدأ الإنساني النهائي ـ الذي جرى الحديث عنه آنفاً ـ وغيره، حتى أن اثنان ممن يشار لهم بالبنان من الفيزيائيين ـ وهما العالمان الفيزيائيان بريان جوزيفسون ودافيد بوم ـ «اعتقدا أن الرؤية الصوفية العادية والمتحققة فقط من مجرد خبرات التأمل، يمكنها أن تكون مرشداً مفيداً في تشكيل النظريات العلمية»[٣]، مما دفع فيلسوف العلم البارز لاري لودان لتصريح خطير حول ذوبان الحدود بين العلوم الزائفة والعلوم المعتبرة عنونه بـ«زوال مشكلة ترسيم الحدود» بين النوعين السابقين، خلص فيه إلى توصية صادمة قال فيها: «إذا أردنا أن نحسب إلى جانب العقلاء؛ يجب أن نلغي من معاجمنا مصطلحات من مثل «العلم

---

(١) see online: https://www.sandiegouniontribune.com/sdut-all-about-dalai-lama-2012. pr16-story.html

(٢) Harris, S. (2014). Waking up: A guide to spirituality without religion. Simon and Schuster. p.6.

(٣) Davies, P. C. W., & Davies, P. (1993). Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World. Simon and Schuster. p.227.

الزائف» و«غير علمي»؛ إنها مجرد عبارات جوفاء لا تخدم إلا أغراضنا العاطفية فحسب»[١]

ـ عود المعارف للمبادئ الفطرية الأولية:

إن تمسك الفكر العلموي الدارويني على مستوى التنظير بالمبدأ المادي يطرح تساؤلاً مشروعاً حول سر هذه الوثوقية المطلقة بالمنجز المادي في ظل عود المعارف للمبادئ الفطرية الأولية، فلقد فطر الخالق البشر على مفهومات وأبجديات معرفية متقررة في الأذهان تبنى عليها كافة المعارف النظرية وتعود إليها، فالعلوم التي يتحصل عليها الإنسان في تجربته الحياتية ببحثه وتأمله لابد لها من أصول تستند إليها وهي تلك المبادئ الأولية، إذ إنه من المعلوم أن المعارف لا يمكن أن تكون بأجمعها ضرورية أي حاصلة في النفس من غير بحث ولا نظر لأن ذلك مخالف للمعلوم والمشاهد، ولا يمكن أن تكون بأجمعها نظرية مستلزمة للبحث والسعي، بحيث يكون إثباتها بطريق غيرها، لأن ذلك مفضٍ لأمرين ممتنعين وهما التسلسل الذي يعني ترتيب أمر على أمر إلى مالا نهاية، والدور الذي يقضي بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[٢]

كما أن هذه المبادئ يمتنع التدليل عليها لوضوحها من جهة، ولكون كافة الأدلة تعود إليها من جهة أخرى فالتدليل عليها يستلزم التسلسل أو الدور القبلي وكلاهما ممتنعان كما سبق بيانه، والتشكيك في هذه المبادئ يستوجب السفسطة وفقدان اليقين في كافة المعارف والعلوم، إذ كافة المعارف عائدة إلى تلك المبادئ في أصل ثبوتها، ويصطلح معظم من كتب فيها من المتكلمين على تسميتها بـ**(العلوم الضرورية)**، ويجعلون بإزائها العلوم النظرية وهي كافة العلوم المفتقرة إلى النظر والبحث والاستدلال، وهي ما سوى تلك العلوم

(١) Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In Physics, philosophy and psychoanalysis p.125.

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص١٠٥.

الضرورية[١]، وهذه المبادئ منها ما هو طبيعي كالعلم باستحالة اجتماع الضدين، وكون الجسم في مكانين، وكون الجزء أصغر من الكل، ومنها ما هو رياضي كنقصان الواحد عن الاثنين[٢]

والمنهج العلمي التجريبي يقوم على الملاحظة العلمية ومن ثم صياغة فرضيات واستخلاص نتائج منها ليتم تجريبها بعد ذلك اختباراً لصدقيتها ـ أو على آلية المحاولة والخطأ بعد نقد كارل بوبر ـ وهذه المنهجية تستدعي كماً كبيراً من المبادئ الفطرية البدهيّة التي تحاكم إليها كل أجزاء تلك العملية ضرورة، كمبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية الذي يستخدم بشكل مكثف في المنهجية التجريبية، وكذلك مبدأ افتقار الأثر إلى المؤثر، وامتناع الترجيح بلا مرجح وغيرها وهذه المبادئ الفطرية لا يمكن تجربتها ولا البرهنة عليها لما سبق بيانه من كون المعارف النظرية الأخرى تعود إليها، فإذا علم ذلك فما مزية الافتقار المعرفي العلموي للمكون المادي دون غيره؛ طالما هو عائد بدوره إلى مجمل تلك المبادئ الفطرية؟ إن مثل هذه التخصيصات التحكّمية بلا مخصص معتبر مشعرة بحجم اضطراب البناء المنهجي العلموي الذي تتجلى إشكالاته المعرفية في تعاطيه لتلك المبادئ الفطرية أصالة، فمعالجة بعض أرباب المذهب العلمي لمعضلة برج السلاحف[٣] ـ مثلا ـ توحي بتشكك من قبلهم في أصول منطقية مركزية لا تقف المعرفة النظرية إلا عليها كقانون السببية وبطلان القول بالتسلسل وامتناع الدور وغيرها[٤]، كما

---

(١) ينظر: العواصم والقواصم لابن الوزير ٧٩/٤ و١١٨/٦ الاعتصام للشاطبي ٢٨٨/٣ ومعالم أصول الدين للرازي ص٢٢ ودرء تعاض العقل والنقل لابن تيمية ٣٠٩/٣.

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى ٨٣/١ التلخيص للجويني ١١٠/١ مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٦/٢.

(٣) تُحكى هذه المعضلة في الطرح المعاصر عن سيدة طاعنة في السن قاطعت محاضراً في علم الفلك بكونه لا يعلم شيئا، وبأن هذه الأرض تقف على سلحفاة ضخمة، وعندما سألها المحاضر عمن يحمل تلك السلحفاة أجابت بأن كل سلحفاة تتكئ على من قبلها في صورة لانهائية من السلاحف، ويذكر في بعض المراجع أن تلك المعضلة تعود أصولها إلى خرافة إغريقية.
See: Davies, P. C. W., & Davies, P. (1993). Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World (No. 124). Simon and Schuster. p.223-226.

(٤) = ibid:. p.223-227.

تظهر فكرة الكون المتشارك التي طرحت من قبل الفيزيائي البارز جون ويلر طرفاً من تلك الإشكالات حينما هاجم لانهائية التسلسل في الأسباب لنمط من الاستدلال الدائري المغلق الذي يتوقف فيه كل شيء على الآخر[1]، وهذا التشكيك لصالح إيمان عميق بالنظرة العلمية المعول في بلورتها على الزمن «وحده» كما يقرر ستيفن هوكنج[2]، أما برتراند رسل فيتجاوز ذلك التشكيك إلى رفض صريح لتطبيق فكرتي الإمكان والضرورة على الأشياء[3]، وإلى تلاعب بمفهوم السببية وطبيعة السبب وادعاء انتفائه في الكون[4]، وغير ذلك مما هو صدى لاستبطان الرؤية الوضعية المغرقة في حسيتها وماديتها.

فالتصور العلموي المعاصر لم يلتزم نظرياً بالمبادئ الفطرية الأولية كقاعدة لتأسيس المعارف واتساقها في رؤية معرفية متكاملة، وهذا ما أفضى لاضطراب ظاهر في التعامل مع تلك المبادئ الفطرية من جهة[5]، وفي بناء أرضية معرفية واضحة المعالم لعملية التصور والاستدلال العلمي المعاصر التي تارة ما يعهد فيها للمكون المادي، وتارة ما يقفز عليه بالعهد إلى التواضع العلمي مادياً كان أو غير ذلك، والواقع أن الاعتراف بوجود مقولات فطرية تعاير عليها المعرفة النظرية جارّ إلى الاعتراف باستقلالها الموضوعي وعدم ارتباطها بالإنسان من جهة، وبين التساؤل عن مصدرها الذي خلقها في النفس ابتداء من جهة أخرى[6]، وكلا الأمرين يعهدان بالمعرفة إلى معلمها الأول

= and: Hawking, S. (1996). The illustrated a brief history of time. Bantam. p.1.

and: Russell, B., (1957). Why I am not a Christian: and other essays on religion and related subjects. New York; Simon and Schuster, p.7-11.

(١) Davies, P. C. W., & Davies, P. (1993). Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World (No. 124). Simon and Schuster. p.223-226.

(٢) Hawking, S. (1996). The illustrated a brief history of time. Bantam. p.1.

(٣) Russell, B., (1948). Transcript of the Russell/Copleston radio debate: A Debate On The Existence Of God, It was broadcast in 1948 on BBC Radio.

(٤) ibid.

(٥) ذكر الشيخ عبد الله العجيري نماذج جديرة بالتأمل للتنكر الإلحادي للمعارف الأولية في كتابه شموع النهار، انظر ص٤٤ ـ ٥٦.

(٦) انظر: المرجع سابق ص٤٣.

وهو الله ﷻ الذي لا ترتكز المعرفة النظرية ولا تستقيم إلا على تصور وجوده ﷻ لذات السبب، وهو كون تلك المنطلقات البدهية مفتقرة - بأصل وضعها في النفس وبإطلاقها وعدم ارتباطها بالإنسان - لله ﷻ باريها وموجدها بحكم قانون السببية الذي فطر الناس عليه والذي ينتهي بتلك المبادئ إلى الله ﷻ لامحالة وإلا لزم التسلسل في محل له ابتداء أو الدور وكلاهما مما اتفقت ظاهر العقول على امتناعه، وهذا ليس إلّا فرداً واحدً من جملة الدلائل المتظافرة على وجود الله ﷻ، لقد أشار الفيلسوف المسيحي ريتشارد سوينبرن إلى ذلك عندما قال: «لاحظ أني لا أفترض «إلها للفجوات»: إلهاً لمجرد تفسير الأشياء التي لم يفسرها العلم حتى الآن، ولكني افترض إلهاً يفسر سر قدرة العلم على التفسير، فأنا لا أنكر أن العلم يفسر، ولكني افترض وجود إله يفسر لنا سر قدرة العلم على التفسير، فنجاح العلم نفسه في أن يبين لنا مدى ما يتسم به العالم الطبيعي من نظام عميق يقدم أساساً قوياً للاعتقاد بوجود مسبب أعمق لهذا النظام»[(١)] فوسينبرن هنا - كما يقرر جون لينوكس - يستخدم الاستدلال القائم على أفضل التفسيرات ويقول إن الله هو أفضل تفسير لقدرة العلم التفسيرية[(٢)]

ولذلك أصّل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لهذه القضية واعتبر أن أفراد العلوم لا تعود إلّا لله ﷻ بدلالة تلك المبادئ والمنطلقات الفطرية حينما ذكر: «أن الله - سبحانه - لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات والآخر الذي إليه تصير الحادثات؛ فهو الأصل الجامع؛ فالعلم به أصل كل علم وجامعه» إلى أن قال: «ثم من العلم به: تتشعب أنواع العلوم»[(٣)] ونص في موضع آخر على فاعلية مبدأ السببية في دلالته على الله ﷻ: «منه البداية - يعني الله سبحانه -، وإليه المنتهى، فكل من ألزمنا بسبب، عكسنا عليه ذلك السبب، وتسلسل الأمر، وإلى الله ترجع الأمور: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: ١٢٣]»[(٤)]، ويقول

---

(١) Swinburne, R. (2010). Is there a God?. Oxford University Press. p.68.

(٢) Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.47.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢/١٦.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، مرجع سابق ٨/٥٢٣.

ابن قيم الجوزية في إيضاح ذات القضية: «وكما أن العلم به أجل العلوم وأشرفها = فهو أصلها كلها، كما أن كلّ موجود فهو مستند في وجوده إلى الملك الحق المبين، ومفتقر إليه في تحقق ذاته... وكل علم فهو تابع للعلم به، مفتقر في تحقق ذاته إليه **فالعلم به أصل كل علم؛ كما أنه سبحانه رب كل شيء ومليكه وموجده**، ولا ريب أن كمال العلم بالسبب التام وكونه سبباً يستلزم العلم بمسببه كما أن العلم بالعلة التامة ومعرفة كونها علة يستلزم العلم بمعلوله **وكل موجود سوى الله فهو مستند في وجوده** إليه استناد المصنوع إلى صانعه والمفعول إلى فاعله فالعلم بذاته سبحانه وصفاته وأفعاله يستلزم العلم بما سواه فهو في ذاته رب كل شيء ومليكه، والعلم به أصل كل علم ومنشؤه، فمن عرف الله عرف ما سواه، ومن جهل ربه فهو لما سواه أجهل»[1]

إن الدلالات العميقة لمواضع متعددة من آيات القرآن الكريم متظافرة على رد التصورات المعرفية إلى الله ﷻ مبتدأ ومنتهى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النّجم: ٤٢] إلا أن إحدى أعظم سور القرآن كأنما استبصرت مآلات الانتفاش العلموي وأربابه الذين: ﴿فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]. فظنوا أنهم احتكروا الحقيقة في مسماهم للعلم دون غيره، لقد أُستفتحت سورة العلق بالتأكيد على طلب المعارف انطلاقاً من مقولات فطرية ومبادئ بدهية علّمها البارئ العظيم للإنسان وأودعها في نفسه تزامناً مع خلقه من علقة من الدم الجامد: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾﴾ [العَلق: ١، ٢]، ثم تكرم بتعليمه بالقلم ـ الذي يمثل أداة المعرفة النظرية ـ كل ما لم يعلمه الإنسان من المعارف والعلوم: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العَلق: ٣ ـ ٥] حتى إذا بلغت معلومات الإنسان شأواً، وتعاظمت معارفه قدراً، لم يسندها إلى معلمها الأول ومانحها سبحانه الذي لولاه ما قامت لها قائمة، وبغيره ما اتسقت معرفة، بل تعالى طغيانه وجبروته، وزعم أنه استغنى بها عن ربه، واكتفى

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم الجوزية ١/ ٨٦.

بحدودها العلموية المادية عن غيرها من العلوم والمعارف الإيمانية: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾ [العَلق: ٦، ٧] إلا أن استغناءه وطغيانه لن يطولا: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العَلق: ٨] وهذا خبر وغاية، فلن تسلم تلك المعارف المادية في تأصيلها النظري من التناقض والضبابية في ظل إصرار العلمويين عن الحيدة عن سبيل اتساقها الأوحد وهو عود كافتها إلى الله ﷻ كأساس جوهري لابتنائها، وتدليلها على وجوده والغاية من خلقه لها، كما أن طغيان العلموي واستغناءه بماديته لن يطولا بموجب قصر الحياة الدنيا وكونها جسراً للآخرة التي يُرجع فيها إلى الله، ثم تتابعت الآيات في ذكر مآلات الجبروت والاستغناء بالعلم وهو منابذة الإيمان والحرب على أهله ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾ [العَلق: ٩، ١٠]... إلى نهاية السورة الكريمة.

ـ كمون العلم الطبيعي المادي ضمن مصفوفة الأيديولوجيات:

ليست منهجية العلم الطبيعي في رأي فيلسوف العلم النسبوي بول فيرابند سوى أيديولوجية معاصرة تمثل دوراً مشابهاً للدور الذي مثلته المسيحية في عدة قرون مضت، مما يلزم التحرر عنه وكسر قيوده النمطية لإثرائه، إذ صحيحٌ أن العلم كان في مقدمة الحرب ضد السلطوية والخرافة، ونحن ندين له ـ وفق فيرابند ـ بتحرير الجنس البشري من نير الاستبداد وطغيان أصحاب الأفكار القديمة البالية وبالحرية الفكرية المتزايدة، لكن العلم بعد ذلك احتل عرش هذه الإيديولوجيات وهذه مفارقة محزنة، فنحن نستطيع أن ننتقد ما نشاء وكيفما نشاء باستثناء العلم، إن كروبتكن على سبيل المثال، يريد التخلص من كافة المؤسسات التقليدية وكل أنواع الاعتقادات غير أنه يستثني العلم من ذلك، كما ينتقد آيسلن أهم أيديولوجيات القرن التاسع عشر ماعدا العلم(١)

صاغ فيبرابند ثورته النسبوية على العلم في أشهر كتبه: «ضد المنهج:

---

(١) Feyerabend, P. (1978). Against method.. London Verso. p.302.
Feyerabend, P. K. (1991). Three dialogues on knowledge.. p.74-88.
And: Feyerabend, P. (1978). Science in a free society. London: NLB.. p.72-84.

مخطط تمهيدي لنظرية فوضوية في المعرفة» الذي قرر فيه أن السؤال عن المنهج سؤال زائف، وأن العلم لم يكن أبداً أسير منهج واحد محدد، بل هو مشروع فوضوي/أناركي، غير معترف على مر التاريخ بأي سلطة. وكانت أسانيد فييرآبند الأساسية تكمن في فحص تسلسل الأحداث الكبرى التي شكلت تاريخ العلم ليوضح أنها لم تأت عن طريق منهج واحد محدد، بل مناهج عدة، وانكب فييرآبند على تأكيد التعددية المنهجية[1].

يشتكي فيرابند من أن المدافعين عن العلم يحكمون في أغلب الأحيان بتفوقه على كافة أشكال المعرفة الأخرى، دون أن يحاولوا معرفة هذه الأشكال على نحو دقيق، يقول في هذا الصدد: «لا صحة لوجود «نظرة علمية شاملة للعالم»، كما أنه لا يوجد هناك مجال موحد للعلم إلا في أذهان علماء الميتافيزيقيا، مدراء المدارس والسياسيين في محاولاتهم لخلق صيغة تنافسية لأمتهم، لايزال هناك أشياء كثيرة يمكننا تعلمها من العلوم، ولكن يمكننا أيضا أن نتعلم من الإنسانيات، من الدين، ومن بقايا التقاليد القديمة التي نجت من هجمة الحضارة الغربية، . . . . لا يوجد مبدأ موضوعي بمكن أن يوجهنا بعيداً عن حانوت الدين أو حانوت الفن، نحو الحانوت الأكثر حداثة والأعلى تكلفة: حانوت العلم»[2]

يؤكد فييرآبند ـ بجرأته المعهودة ـ بأن العلم ليس نظاماً معرفياً مقدساً يستلزم الكفر بكل ما عداه أو خالفه، بل هو نظام عقلاني يجب أن ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وذلك أنه لاحظ تنامي نظرة تقديسية للعلم الطبيعي استفزت نقده الشرس حين نظرت للعلم وكأنه كيان لا يُدانيه إلا الحق المطلق والخير المطلق، بل حتى الجمال المطلق! وهذه التصورات جعلت من فيرآبند رائد النسبوية في العلم الحديث، إذ كان يؤكد على أن كل شيء في العلم نسبي مثلما أكد توماس كون ـ الذي صرح فيرابند بتأثره به ـ

---

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي ص٤٢٢.

(٢) Feyerabend, P. (1978). Against method. London Verso. p.249.

على أن الأحكام العلمية نسبية، أي بالنسبة للنموذج الإرشادي المعمول في إطاره[1]

ـ جمود العلم الطبيعي على مجالاته وعجز رؤيته المادية عن استبصار ثراء الحياة:

تبعاً لإزاحة الرؤية الكونية الداروينية كافة المناظير التي نظر بها إلى الكون سوى المنظور المادي، نشطت المحاولات الإنعاشية لشمول التفسيرات العلموية المادية عبر بسطها وتعميمها لتدرس الدين والقيم ومجالات الوعي والفنون وسائر مجالات المعرفة اللامادية.

استدعت هذه المحاولات التعميمية ردوداً جادة من علماء بارزين في الحقول الطبيعية معتبرين تلك المحاولات غلواً في فاعلية العلم وتعد في مد جسوره على يابسة اللامادية، يقول عالم الفلك ديفيد دارلنغ: «كمجتمع قمنا بخطأ فكري مضمونه: بما أن العلم يجيب جيدا عن بعض الأسئلة فقد يكون في النهاية قادراً على الإجابة عن جميع الأسئلة، لقد اعتاد العلماء على أن يكونوا معتدلين في ادعاءاتهم، لكن ظهر مؤخرا عدد من العلماء يحملون طموحا أكبر، وكأنه قوة خداعة سلمناها لهم فأثرت على حكمهم، وكانت النتيجة عدداً من الادعاءات المبالغ فيها والتي لا يمكن تبريرها أو تحقيقها»[2]

وذاك ما دفع الفيزيائي البارز إرفين شرودنغر للتصريح في مقولة شهيرة بقصور النظرة العلمية عن تغطية آفاق الحياة وسعتها، حينما كتب في كتابه «الطبيعة والإغريق»: «إن الصورة التي يرسمها العلم للعالم الحقيقي حولي صورة ناقصة جداً، صحيح أنه يقدم حشداً ضخماً من المعلومات الواقعية، ويسلك كل تجربتنا في نظام رائع الاتساق، ولكنه يسكت سكوتا فاضحاً عن

(١) انظر: فلسفة العلم في القرن العشرين، يمنى الخولي ص٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢) Darling, D. J. (1995). Soul Search: A Scientist Explores the Afterlife.p.xx

كل ما هو قريب فعلاً إلى قلوبنا، وعن كل ما يهمنا حقا، إنه لا يستطيع أن يقول لنا كلمة واحدة عن الحمرة والزرقة، عن المرارة والحلاوة، عن الألم الجسدي واللذة الجسدية، ولا هو يعرف شيئاً عن الجمال والقبح، عن الخير والشر، أو عن الله والأزلية، صحيح أن العلم يدعي أحيانا أنه يجيب عن أسئلة في هذه المجالات، إلا أن الأجوبة هي في الأغلب على قدر من السخف لا نميل معه إلى أخذها مأخذ الجد»[1]

يعلق دارلنغ على ذلك بالقول: «هل يمكن أن تفهم تماماً العمليات الكيميائية والفيزيائية التي تحدث في مناطق الشم في دماغك؟ هل ستكون على استعداد لمقايضة قدرتك على إدراك الأصوات والاستمتاع بالموسيقى للحصول على معرفة بما يحدث لأعصابك عندما تصل إليها الإشارات السمعية من أذنك الداخلية؟ علم الأعصاب رائع بحق، إلا أن ما يهمنا حقاً ـ حتى لأطباء الأعصاب! ـ هو الإدراك لذلك كله والإدراك للوعي في الكون. وهذا هو الجانب الحيوي من العالم الذي يفشل العلم في معالجته، يصنفنا العلم على أننا مجرد آلات مراقبة، وأدوات ملائمة لجمع البيانات عن كون شاسع وعتيق لدرجة أن المقارنة بيننا وبينه تبدو غير مهمة على الإطلاق»[2]

كذلك، يستشكل عالم الرياضيات الشهير جون لينوكس مستوى الاستيقان البالغ من لدن بعض المنشغلين بالعلم الطبيعي بكفايته لتفسير كل شي: «كيف يمكن للعلم أن يخبرنا ما إذا كانت قصيدة ما سيئة أو رائعة؟ لا أظن أنه يمكنه ذلك بقياس أطوال الكلمات أو ترددات الحروف المكونة لها. وكيف يمكن للعلم أن يخبرنا بما إذا كانت إحدى اللوحات تمثل تحفة فنية أم أنها مجرد خليط ألوان بلا معنى؟ بالتأكيد لا يستطيع أن يفعل ذلك بتحليل الرسم واللوحة كيميائيا. وهكذا، يقع تعليم الأخلاق خارج نطاق

---

(١) Schrṭdinger, E. (1951). 'Nature and the Greeks' and'Science and Humanism'. Cambridge University Press. p.95.

(٢) Ḋarling, D. (2012). Zen Physics, the Science of Death, the Logic of Reincarnation. First Edition Design Pub. p.127.

العلم: فالعلم يمكنه أن يخبرك بأنك لو وضعت سماً في مشروب شخص، سيموت. ولكنه لا يقدر أن يخبرك عن مدى صحة ما تفعله من الناحية الأخلاقية عندما تضع سماً في شاي جدتك حتى تستولي على ممتلكاتها»[1]

إن من جميل ما يختتم به هذا الجزء إحدى المقولات الخالدة للفيلسوف الشهير روجيه غارودي حينما كتب مرة: «إن العلمويّة حين استندت إلى التصور الماضوي الميت للعلم، إنما صارت شكلاً من الشعوذة، أو بالأحرى شيء من أصوليّة توتاليتاريّة، قائمة على المصادرة القائلة: «إن العلم يمكنه حل المسائل كلها وإن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه هو شيء غير موجود»، إن هذه الوضعيّة الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، الإيمان. إن هذه الأصولية العلمويّة المنحطة هي في آن أحد مشيرات وأحد عوامل هذا التفكيك للثقافة الغربية، التي تغنّي روحيّةً تقنوقراطية، فتوسيع سلطاتنا وقدراتنا التقنية دون تأمل في الغايات الإنسانيّة، إنما يقود إلى تحطيم الإنسان وكوكبه وليس إلى تفتحهما الحيوي»[2]

إن من المفارقة العجيبة أن تجهد النظرة العلمية والأسلوب العلمي في ماراثونات المجالات الحياتية رغم محدودية نجاحها في طائفة من حقولها العلمية ذاتها، لقد تمالأ عدد من علماء فيسيولوجيا الأعصاب ـ منهم ملاحدة ـ على بدائية التفسيرات المادية حتى في هذه الحقول التي تعد ضمن الحقول المعرفية العلمية أصالة، ومن أظهر النماذج عملية الإدراك الحسي المتمثلة في ترجمة الإبصار واللمس والتذوق ونحوها: «فالنشاط الفسيولوجي والكيميائي للدماغ، . . .أمر ضروري للإحساس متزامن معه، ولكنه ليس الإحساس بعينه، والمادة وحدها لا تستطيع أن تفسر الإدراك الحسي، . . .تستطيع أن تتحدث عن الموجات الضوئية، والتغيرات الكيميائية، والنبضات الكهربائية في الأعصاب، ونشاط خلايا المخ. أما عن عمليات الإبصار والشم والذوق

---

(١) Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.40.

(٢) الأصوليات المعاصرة، روجيه جارودي، ترجمة: خليل أحمد ص٢٤.

والسمع واللمس ذاتها فليس عند المادية ما تقوله، إن الإدراك الحسي حقيقة، ولكنه ليس المادة، ولا هو من خواص المادة، وليس في مقدور المادة أن تفسره»[١]

إلا أن السمة الأبرز للنظرة العلموية في محاولاتها التعميمية تلك هي الوثوقية المطلقة في ادعائها المجدف بقدرة العلم الطبيعي على فصل القول في معنى الحياة والإجابة على أسئلة الوجود، والذي ترسخ بسطوة النموذج الكوني الداروين وهو عنوان المضمون الثاني لهذه المضامين.

(١) Augros, R. M., & Stanciu, G. N. (1984). The new story of science: mind and the universe. p.17.

ثانياً: إنكار الغائية

يمثل الإيمان بمعنى الوجود وغايته عصباً رئيساً في الفكر البشري، فقد تطابقت الأديان على اختلافها وتشعب أشياعها على وجود غاية نهائية تعود إليها معاني الحياة كاملة، وفطر البشر على استبطان المعاني الغائية في تفكيرهم الأولي، ولم تنبثق هذه الغائية من الاعتقاد بالخلق المستقل كما يتوهم أئمة التطور، إذ وجدت في العقائد الفيضية التوالدية عبر الخلاص المتحقق بتناسخ الأرواح فيما يسمى بالموكشا في الديانات الهندوسية، أو النيرفانا في الديانات البوذية.

يعرف مايكل روس **التفكير الغائي** بكونه التفكير الذي يرى أن «جميع الظواهر في الطبيعة تتحدد بواسطة تصميم عام أو غرض»[١]، أما **الغائية النهائية** ـ مقصدنا أصالة ـ فيعرفها كانط على أنها «الغاية التي لا تحتاج إلى غيرها كشرط لإمكانيتها»[٢]، وقد تجذرت كلا الغائيتين في الفكر البشري حتى شغل بهما الفلاسفة في بحوثهم الانطولوجية، إذ لم يكن الفلاسفة يعنون بالعلل الصورية للأشياء[٣] قدر عنايتهم بالعلل الغائية التي تؤول إليها، حتى قلبت العلوم النظرية الحديثة هذه العناية لتتحول إلى العلل الصورية وتهمل العلل الغائية تماماً.

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.72.

(٢) Kant, I. (1790). Critique of judgment New York: Barnes & Noble Books. p.354.

(٣) أي العلل المباشرة ككيفية حدوث الأشياء وتركيباتها كما يهتم بها العلم اليوم.

تولت النظرية الداروينية زمام هذا الانقلاب المنهجي ـ على رأي الفيلسوف الدارويني برتراند رسل وعامة نظرائه ـ، فـ«رغم أن المسألة لاتزال متاحة للفيلسوف ورجل اللاهوت للقول بأن كل شي له غاية، إلا أننا رأينا أن (الغاية) ليست مفهوماً ذا فائدة عندما نبحث عن قوانين علمية، فالكتاب المقدس يخبرنا أن القمر وجد ليعطي الضياء في الليل، لكن رجال العلم مهما كانت درجة تقواهم لا يقبلون هذا كشرح علمي لأصل القمر، . . . لقد كان عمل داروين في هذا الخصوص حاسماً»[1]، إلا أن الرؤية الداروينية لم تقبل بقصر إهمال الغائية حيث تعمل القوانين العلمية فحسب، وإنما فرضت عمومية «لا غائية» على العالم الحيوي استحالت إلى التصور العلموي المنكر لها في العالم الطبيعي بأسره، وهذا التعميم هو في الواقع ما جعلها ـ كرؤية كونية منحصرة في العلية الصورية والغائية الطبيعية الكامنة ـ في صدام مع العلية الغائية النهائية التي ترد مظاهر الحياة نحو غاية معينة مجاوزة للعالم المادي، أي أن الداروينية انطلقت من محاولة تقويض التفكير الغائي ـ أو ما يمكن تسميته: «الغائية الوظيفية» والذي لم تستطع الداروينية التحرر منه في الواقع ـ إلى أن وصلت إلى استبعاد الغائية النهائية عبر فرض نموذج طبيعي حلولي غير مجاوز للمادة بديلاً لها.

يذكر رسل أيضاً أن استبعاد الغائية وإهمالها المستخلص من وحي الداروينية، لم ينتج قط عن تقرير فكرة التطور التدريجي وانتسال الأحياء من أصل مشترك، وإنما نتج عن الميكانيكية الداروينية المتجلية في تنازع البقاء وبقاء الأصلح، إذ إن الاختلاف الاعتباطي واختيار الطبيعة لا يستخدمان إلا العلل الصورية[2]، فالانتخاب الطبيعي الدارويني بما يفرضه من عشوائية القصد والغاية متضمن لاستبعاد المعنى الصاهر لكافة مظاهر الحياة في غاية نهائية.

ـ مسالك استبعاد الغائية النهائية:

ينطلق التطوريون في نفيهم للغائية من مسلكين، أحدهما توظيف التطور

(١) Russell, B. (1951). The Impact of Science on Society London: George Allen & Unwin. p.20-21.

(٢) ibid:. p.22.

في دحضها وتوهيم الشعور بالمعنى، والآخر طرح غائية تطورية «بديلة» متحققة ضمن الإمكان المادي وغير مجاوزة.

يقول الدارويني البارز ارنست ماير: «يتمثل الإنجاز الجوهري والجلي لمبدأ الانتقاء الطبيعي في أنه يستبعد اللجوء إلى المسببات النهائية final causes، بمعنى أنه يستبعد ضرورة وجود قوى غائية teleological forces تقود إلى نهاية معينة، ففي الحقيقة، لا شيء محدد سلفا»(١) أما ستيفن جولد فيكتب: «يقول داروين إن التطور لا غرض له؛ فهو أفراد يكافحون من أجل زيادة تمثيل جيناتهم في أجيال المستقبل، وهذا هو الموضوع برمته»(٢) بل إن داروين ذاته يقول في مذكراته الشخصية: «بعد اكتشاف قانون الانتخاب الطبيعي ضعفت عندي فكرة أن الكون مخلوق لغاية ووفق خطة معينة، تلك الفكرة التي كانت تبدو لي من قبل قوية»(٣)، وبالفعل، فقد أشار في مواضع عديدة إلى لاغائية الانتخاب الطبيعي وصدفويته(٤)، وهاجم بعض معاصريه من تبنى وجهة نظر غائية ـ تطورية، كميفارت الذي اقترح قوة داخلية في الكائن الحي تدفعه للتطور(٥)، ووالاس الذي مال في أحد آخر منشوراته إلى الاعتقاد بوجود ذكاء متحكم في عمل القوانين الحية وتحديد تراكمات التمايزات بين الأحياء(٦)، بل يذكر جمع من المختصين أن التطور قبل داروين كان غائياً ـ بشتى صنوف تلك الغائية وانتماءاتها ـ، ثم نقضت تلك الغائية بالانتخاب الطبيعي ومضامينه العشوائية(٧)

---

(١) Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. Scientific American, 283(1), 78-83.

(٢) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.12.

(٣) Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin. London: Senate. p.61.

(٤) Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.381.

(٥) Darwin, C. (1884). The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. Odhams. p.201.

(٦) Wallace, A. R. (1891). Natural selection and tropical nature: Essays on descriptive and theoretical biology. Macmillan and Company. p.206-212.

(٧) = Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.202.

استقر اعتقاد كثير من المنظرين على كون الغائية استبعدت بحزم من الداروينية، إذ الفكرة الرئيسة في الداروينية أن الطبيعة لا يمكنها أن تتطلع إلى المستقبل وأن تتوقع ما الذي تحتاجه لتبقى على قيد الحياة، فالطبيعة ـ بحسب عبارة دوكنز ـ صانع ساعات أعمى ـ نكوصاً على حجة وليم بيلي الشهيرة ـ: «أعمى لأنه لا يرى أماماً، ولا يخطط للنتائج، وليس له هدف يراه»[(١)]، فالطفرات تحدث بشكل عشوائي، ويعمل عليها الانتخاب الطبيعي اللاواعي بلا قصدية غائية، بل بقصدية محصورة في المعطيات المادية الكامنة في الطبيعة وهي المحافظة على الأصلح، ووفق ماذكر: فقد تظاهر الداروينيون على أن داروين بنظريته قد قضى على حجة التصميم التي استدل بها المؤمنون على وجود الغائية في الكون ووجود مدبر لها[(٢)]

يطرح الداروينيون ما سبق من تأصيلات موحية بانبثاق فكرة إلغاء القصدية والمعنى النهائي في الكون من محض التزام داروين المنهجي وملاحظاته «التجريبية»، إلا أن اللامحكي عادة في مثل هذه التقريرات أن إنكار الغائية في أصله جزء من الرؤية المادية التي مال داروين بشدة لاحتضانها في أول أمره[(٣)]، ومن ثم أسقطها على العالم الحيوي، وأسقطها من بعده على العالم الطبيعي، ولنصل لنوع من التحقيق المنهجي فإن إلغاء العلة الغائية الأرسطية في التفسيرات العلمية لصالح العلة الصورية؛ لم تكن سبقاً داروينياً كما يشعرنا رسل في تقريره السالف، بل ترافقت في أصلها مع بدايات المنهج العلمي التجريبي المعاصر المتشكلة مع فرانسيس بيكون الذي قال: «إن مطلب

= And: Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. p.172.

and:Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.234.

(١) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company. p.14.

(٢) ibid:. p.14-15.

And: Russell, B.,. (1951). Why I am not a Christian: and other essays on religion and related subjects. Simon and Schuster, (1953).p.v

And: Kuhn, T. S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. p.171-172.

(٣) ولقد أفيض الحديث حول ذلك في توطئة هذا الكتاب عند الحديث حول جذور الرؤية الداروينية.

الغائية يفسد العلوم بدلاً من أن يرقى بها»[١]، وديكارت الذي شاركه في ذات القضية: «حل ضروب الغائية لا قيمة لها في الأشياء المادية والطبيعية»[٢]، إلا أن ذلك الإلغاء كان محصوراً في دوائر معينة حيث يعمل العلم الطبيعي ولأسباب منهجية بحتة، وبغض النظر عن إشكالات ذلك الإلغاء إلا أن نسبويته ومحدوديته ظاهرة من واقع حال الرجلين قبل خصوص عبارتيهما، حيث لم يكونا من العدميين أو الملاحدة، ثم تضخم هذا الإلغاء الاعتباري النسبي إلى تقويض مطلق للعلة الغائية مع تعاظم صروح المادية في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر وما صاحبهما من أحداث، لكنه كان يفتقر إلى مستند علمي يدعم أطروحاته حتى جاءت عشوائية الانتخاب الطبيعي التي أُريد بها مد نطاق العلة الصورية في العالم الحيوي إلى أوسع مدى، والاكتفاء بطابعها المادي دون ما وراءه، حيث لم تقف على الحياد من العلة الغائية بل ادعت مصادرتها، ثم وُسعت تلك المصادرة في الفكر الدارويني المعاصر بإقحام عشوائية أخرى في آلية التطور هي عشوائية التطفر الجيني، ثم بلغ استبعاد الغائية مداه حين زعم العلمويون ـ الداروينيون في غالب الأحيان ـ مد ذلك الانفصال بين العلتين إلى الكون المادي بأسره، فعادوا بذلك إلى الفلسفة المادية التقليدية، لقد طفق الماديون زمن ولادة الرؤية الداروينية بالتبشير بمآلاتها التقويضية للغائية باعتبارها ضربة قاضية على الأخيرة، وكتب انجلز لماركس: «إن داروين الذي أطالعه الآن رجل أسطوري، حتى بزوغه لم تكن التيلولوجيا «الغائية» تلقت بعد رصاصة الرحمة، الآن... حصل»[٣]

ـ الوثوقية التقويضية في الداروينية المعاصرة:

يبدي التطوريون المعاصرون وثوقية عالية في قضاء الداروينية على الغائية

(١) Augros, R. M., & Stanciu, G. N. (1984). The new story of science: mind and the universe. p.54.

And: Zakai, A. (2010). Jonathan Edwards's Pbilosophy of Nature: The Re-enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning. A&C Black. p.94.

(٢) Augros, R. M., & Stanciu, G. N. (1984). The new story of science: mind and the universe. p.54.

(٣) Lukdcs, G. (1989). The destruction of reason. bantam Books. p.683.

وإشباعها لنهم سؤال الحياة، ظهر الفيلسوف الدارويني دانيال دانيت في افتتاحية أحد أفلامه قائلاً: «لو كان بإمكاني أن أمنح جائزة لأفضل فكرة أتى بها إنسان على الإطلاق، لكنت أعطيتها داروين بسبب فكرة الانتخاب الطبيعي. . . لأن فكرته توحد اثنين من أكثر ملامح الكون تبايناً: عالم المادة المفتقر إلى المعنى والهدف، وعالم المغزى والهدف والتصميم: عالم الحياة»[1]، وكتب دوكنز في مقدمة أحد كتبه: «لا حاجة بنا إلى اللجوء إلى الخرافات كلما واجهتنا أسئلة وجودية من مثل: «هل للحياة معنى؟» و«ماسبب وجودنا؟» و«من هو الإنسان؟» الواقع أن عالم الحيوان الشهير جورج سيمبسون أجاب عن السؤال الأخير كالتالي ما أريد قوله هو أن جميع محاولات الإجابة عن ذاك السؤال قبل عام ١٨٥٩ عقيمة، وربما من الأفضل لنا أن نتجاهلها كلها»[2]، وتعالت تلك الوثوقية بمستويات أعلى في مقدمة كتابه الآخر: «أود أن أقنع القارئ لا بصحة النظرة الداروينية للعالم فحسب، بل إنها النظرية الوحيدة المعروفة التي يمكنها من حيث المبدأ أن تحل لغز وجودنا»[3]

أما عراب تقويض الغائية أستاذ علم الأحياء والمؤرخ الدارويني وليم بروفاين فيرى أن التركيبة الحديثة «المنضجة» لعلم الأحياء = لم تكن بدرجة كبيرة تركيباً لمجالات متنوعة من البيولوجيا بقدر ما كانت تقليصاً اقتصر على نظرية تطورية محدودة بعدد قليل من المبادئ والآليات، ومن ثم تستبعد أي تصور عن الرب، أو الغائية أو الهدف وراء التطور أو ضمنه، ومن ثم فهو يرى أن «ليس للطبيعة أية أهداف يمكن رصدها من أية نوع»[4]، وأنّ «التوافق بين التطور والدين مزيف. . . لا أستطيع أن أرى معنىً كونياً أو مطلقاً في حياة الإنسان»[5]، وفي

(١) From the documentary: Darwin's Dangerous Idea: https://www.youtube.com/watch?v=MCOc7Xqj-kQ&t=8s

(٢) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.1.

(٣) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company: xiv.

(٤) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.217-281.

(٥) ibid.

إحدى لقطات الفيلم الوثائقي الشهير «مطرودون» أنشأ يقول: «لا آلهة، لا حياة بعد الموت، لا قاعدة حقيقية للأخلاق، لا معنىً نهائياً للحياة، ولا إرادة حرة للإنسان، إننا مرتبطون جميعاً على نحو عميق بالمنظور التطوري، أنت هنا اليوم وسترحل في الغد، وهذا كل مافي الأمر» ثم يتابع: «يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل بحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بطريقة سهلة نسبياً؛ حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية مطلقة، وأخيراً لا وجود لإرادة إنسانية حرة، إذا آمنت بالتطور فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أدنى أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش ونموت ونفنى، نفنى بشكل نهائي حين نموت»(١)

وفق التعبير القرآني؛ يلخص القرآن الكريم رؤية بروفاين العدمية في كلمة واحدة: «الباطل» في مثل قول الله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ۝٢٧﴾ [ص: ٢٧]، و«العبث» في مثل قوله]: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝١١٥﴾ [المؤمنون: ١١٥]، وهذه الرؤية «التبطيلية» للغائية، وتوهيم معنى الحياة وتخطئة مشروعية طرح أسئلتها الفطرية الملحة، هي السمة البارزة للطرح الدارويني المعاصر وإن اتخذت أشكالاً أقل حدة في بعض صورها، كتب ريتشارد دوكنز عام (١٩٩٥) مؤلّفاً عن النظرة الداروينية لمعنى الحياة لخص فيه تلك الرؤية بقوله: «الكون الذي نلاحظه يمتلك خواصه التي نتوقعها على وجه الدقة، . . . ليس هنالك جوهرياً أي تصميم ولاغرض، ولا شر ولاخير، لاشيء سوى لا مبالاة عمياء عديمة الرحمة، . . . الجينات الوراثية لا تعي ولا تكترث، إنها هي كذلك ونحن نرقص وفق إيقاعاتها»(٢)

وفي موضع آخر من المؤلف ذاته(٣)؛ يشخّص دوكنز الاعتقاد الطاغي

---

(١) From the documentary: Expelled: No Intelligence Allowed:
https://www.youtube.com/watch?v=V5EPymcWp-g&ab_channel=maxavail

(٢) Dawkins, R. (1995). River out of Eden. p.133.

(٣) ibid: p.96.

على أدمغة البشر بالغرضية كصورة مخففة من مرض البارانويا[١] بجامع الوهم الشامل بين الاعتقادين، فالواقع أن البشر يميلون لعكس ميولهم النفسية على العالم ومن ثم يلبسون الأشياء الجامدة والعمليات غير الحية ـ كانهيار الصخور ـ عقلاً وقصدية، ومن ثم يلجأ لتخطئة السؤال الغرضي من أساسه مستخدماً مغالطة رجل القش عبر جر غايات وهمية جزئية علّق على فسادها ـ الذي كُشف بالعلم ـ نفيه للغائية الكلية، فمبدأ الوهم في مثل هذا الطرح من قائله قبل غيره، لأن توهم غاية جزئية خرافية لظاهرة كونية ـ كالاعتقاد بأن انهيار الصخور لإرضاء العفاريت ـ ليس مسوغاً لتوهيم كافة الغايات الجزئية فضلاً عن توهيم الغائية بأسرها، إذ لا يستقيم افتراض غاية جزئية موهومة وإسقاطها خطأ على حدث جزئي في الكون له غاية جزئية صحيحة ومن ثم الاستدلال بفساد الغاية الكبرى عليه، وأصل الإشكال في النظرة الداروينية هذه خروج العلة الغائية باختلاف أنواعها من نطاق عمل العلم التجريبي المحصور في محض العلل الصورية الوصفية، وعجزه عن التعاطي مع العلل الغائية فضلاً عن كونه قادراً عن إهمالها أو استبعادها كما يدعي رسل آنفاً.

لاحقاً وفي إحدى مناظراته مع الفيلسوف المسيحي وليم لين كريغ، ينازع دوكنز مرة أخرى في مشروعية طرح الأسئلة الغائية: «ينتقدني د. كريغ على رفضي الإجابة على «سؤال لماذا» لأني قلت إنها مسألة سخيفة، مجرد حقيقة أن يمكنك طرح سؤال في اللغة الإنجليزية لا تجعل ذلك السؤال ممكن الإجابة، قل لي ما لون الغيرة؟ إنه سخيف؛ لأنه ليس سؤالاً معقولاً وهو كسؤال: لماذا الكون على ماهو عليه؟»[٢]، وإذا تجاوزنا التناقضات الذاتية

---

(١) مرض نفسي يترجم بجنون الارتياب أو جنون الاضطهاد وهو مرض يتسم بالأوهام اللاعقلانية التي يعتنقها المريض ويؤمن إيمانا جازماً حول تعرضه للاضطهاد أو المؤامرة مفسّراً سلوك الآخرين تفسيراً يتسق مع هذا الاعتقاد.

(٢) Richard Dawkins vs. William Lane Craig Debate: https://www.youtube.com/watch?v=Ua-q6ORDx1C4&t=3961s

وفروق الأقيسة في مثل هذا الطرح «المسخّف» لأكثر التساؤلات الفطرية إلحاحاً على البشر؛ الرامي إلى تفريغه من المضمون عبر مماثلته باللا معقول ومالم يخطر على بال سوى السفسطائية من الناس، فإن المفارقة فيه أن دوكنز بنى أشهر مؤلفاته «وهم الإله» على أحد أشهر الأسئلة لامعقولية وتجرداً من المعنى: سؤال مصدر الإله؛ وهو سؤال سفسطائي مستلزم لعدم حدوث الكون على ما هو عليه، إذ لو افترضنا تسلسل السؤال عن مصادرِ الآلهة لما وجد حد لذلك، ولما صدر الكون عن آخرها لجريان التسلسل في الماضي، وهذا ما يقرره القدماء في قولهم بامتناع التسلسل في العلل الماضية، وهذا الاضطراب في التعاطي مع مفاهيم العلية سمة سائدة للطرح الإلحادي كما نجده عند برتراند رسل في مناظرته مع الأب كوبلستون[1] التي كشفت عن جزء من ذلك الاضطراب المنهجي والذي خلُص فيها إلى نفي المعنى من أسئلة المعنى.

ـ إشكالية الغائية التطورية البديلة:

ثمة مسلك آخر يقصده التطوريون في سياق نفيهم للغائية النهائية، وهو التأكيد على الغاية التطورية الكامنة في الطبيعة باعتبارها الغاية «التي لا تفتقر لغيرها في إمكانيتها» والتي أتت على غيرها من الغايات، يقول التطوري المبرز فرانسيسكو أيالا: «المصدر النهائي للتفسير في علم الأحياء هو مبدأ الانتقاء الطبيعي، الانتقاء الطبيعي يعني التكاثر التفاضلي للجينات ومجموعات الجينات، إنها عملية آلية تفسر وجود هياكل وعمليات موجهة في الكائنات الحية»[2]، أما الفيلسوف الدارويني ديفيد ستاموس فيكتب: «بالنسبة لمجمل العرض الضخم للتطور على الأرض، حيث إن حياتي وحياتك ليست أقل ولا أكثر من حياة عصفور يطير هنا وهناك، أو حياة بكتيريا نحاول قتلها كلما غسلنا أيدينا، أو فيروس الأيدز الذي يخرب العالَم، المعنى هو نفسه: كله

(١) Russell, B., (1948). Transcript of the Russell/Copleston radio debate: A Debate On The Existence Of God, It was broadcast in 1948 on BBC Radio.

(٢) Ayala, F. J. (1970). Teleological explanations in evolutionary biology. Philosophy of science, 37(1), 1-15.

يوجز في الجينات، ولبقائها وتناسخها... في كل ذلك لا يوجد تناغم ولا سبب، ولا معنى، ولن يكون من الأفضل محاولة العثور على معنى بمحاولة العثور على رب أو حياة بعد الموت في العلم، لأن العلم لا يعطينا حتى ذلك»[١]

والمشكلة في الطرح الدارويني لتلك القضايا أنه يتغافل ما أطلق عليه كانط «المبدأ التنظيمي» لعمل البيولوجيا في الطبيعة، وهو الانطلاق من الفهم الغائي لها الذي لا يمكن أن تتأسس المعرفة البيولوجية إلا عليه[٢]، ولذلك لم يستطع التطوريون التحرر من المفاهيم الغائية في نمذجتهم لآليات عمل الطبيعة لا قبل داروين ولا بعده، بل إن نظرية داروين نفسها ـ بشهادة الفيلسوف الدارويني مايكل روس[٣] وغيره ـ مفعمة بالفكر التصميمي الذي لم تستطع الخلاص منه إلا عبر توهيم هذا التصميم الظاهري ونفي حقيقته الباطنة؛ في مثل تعريف دوكنز لعلم الأحياء الذي صدر به أحد كتبه: «علم الأحياء هو دراسة الأشياء المعقدة التي تعطينا مظهراً يوحي بأنها مصممة لغرض ما»[٤]، أو التمسك بالغائية الكامنة في محض الآليات المادية[٥] كما في النقول العديدة السابقة، وهي غائية التطور وبقاء الأصلح، وجرياً على التقعيد الكانطي: فلن تعد تلك الهروبات التأويلية للغائية بشيء حالما علمنا أن طبيعة التفكير البيولوجي مستلزم بأصل وضعه لرفض العشوائية والصدفة، لأنهما معيقتان عن الفهم وعمل العلم القائمة على التجربة والاستقراء[٦]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن افتراض قانون للعشوائية يتم بموجبه بقاء الأصلح

---

(١) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.220.

(٢) Kant, I. (1790). Critique of the Power of Judgment. Cambridge University Press. p.247-248.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.72.

(٤) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company: p.1.

(٥) أشار المسيري في عدة من كتبه إلى هذه الغائية التطورية الكامنة في محض الاليات المادية واستيعاض الداروينيين بها عن الغائية النهائية، انظر مثلاً: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ٢/٦٧.

(٦) Kant, I. (1790). Critique of the Power of Judgment. Cambridge University Press. p.247-248.

صدفة ـ بلا غاية نهائية ـ كما في الانتخاب الطبيعي، خادش للطبيعة القانونية التي بنيت عليها المعرفة البيولوجية إذ كأننا نقول: القانون في مواءمة الأحياء للطبيعة ألا قانون.

وخلاصة غلط الداروينيين في تلك القضايا هو خلطهم بين الغائيتين السالفتين: الطبيعية المادية المستلزمة لبقاء الأصلح والنهائية المجاوزة للمحسوس، ومنشأ ذلك الغلط من اعتقادهم إمكان نفي الغائية النهائية عبر التناول المادي المجرد ضمن النطاقات الطبيعية البحتة من جهة، وإمكان الاستعاضة عنها بالغاية الطبيعية ـ التي تمثل في الواقع قنطرة لها لاغير ـ ضمن ذات النطاقات من جهة أخرى، وذلك «لأن غاية وجود الطبيعة نفسها لا بد من البحث عنها وراء الطبيعة»[1] بحسب كانط، فـ«الحكم على شيء ما بأنه غرضي استناداً إلى صورته الداخلية أمر يختلف تماماً عن أخذ وجود ذلك الشيء بوصفه غاية للطبيعة، إذ لا نحتاج مع التأكيد الأخير إلى مفهوم غاية ممكنة وحسب، بل أيضاً إلى معرفة الغاية النهائية للطبيعة، وهذا ما يقتضي علاقة الطبيعة بشيء ما يتخطى الحس، وهو ما يتجاوز كثيراً معرفتنا الغائية بالطبيعة»[2]، ومن ثم يطلق توصيته الثمينة: «يجب أن نقتصر بحذر وتواضع على التعبير الذي لا يقول إلا بقدر ما نعرفه تماماً، ألا وهو التعبير عن غاية الطبيعة. يجب ألا يقفز العلم الطبيعي فوق حدوده ليلتقي في ذاته بمبدأ أصيل لا يمكن أبداً أن توجد أية تجربة تتناسب مع مفهومه»[3]

لكأنما يتنبأ كانط ـ وهو الذي قضى نحبه قبل أصل الأنواع بنحو خمسين سنة ـ بالجدل التطوري المعاصر حول قدرة الداروينية على إفراغ البيولوجيا الحديثة من الغائية، لقد انقسمت الآراء المعاصرة حول الطبيعة الإشكالية للغائية التطورية، ويؤمن الآن معظم علماء الأحياء والفلاسفة المعاصرون بأن

(١) ibid:. p.249.

(٢) ibid:. p.249-250.

(٣) ibid:. p.249.

الغائية سمة مميزة يصعب نزعها من التفسيرات البيولوجية[1]، إلا أن التحقيق في مدى ادعائهم إمكانية صبغها بـ«محض التفسيرات الطبيعية» لازم في ظل صعوبة تخليص المفاهيم المركزية للانتخاب الطبيعي كالصلاح والبقاء والانتقاء والعشوائية من الغايات المستعصية على التجربة الحسية إلى حد ليس بالهين، وبعض هذه الغايات الجزئية مرتبطة في صيرورة مستمرة بالغاية الكلية الكبرى التي أقيم عليها هذا الكون، وفضلاً عن قصور الغايات التطورية الشديد عن ملء فراغ الغائية الكبرى وتعطل فاعلية الأولى في آفاق الأخيرة، فإن الغايات التطورية أعمق من كونها محض غايات صورية.

ومن جانب آخر فقد سارت أسماء بارزة في الوسط العلمي على توصية كانط الآنفة، لقد أدرك هؤلاء حدود المنهج العلمي التي لا تسمح له باخترام العوالم الغيبية وغشيان الحديث عنها إثباتاً أو نفياً، ونص أكثرهم على خروج الغائية ومباحثها من التناول العلمي التجريبي، في مقولة شهيرة، يقول الفيزيائي فريدمان دايسون: «لماذا نحن هنا؟ هل للكون هدف؟ من أين أتت معرفتنا بالخير والشر؟ إن هذه الألغاز والمئات مثلها بعيدة عن متناول العلم، وتقع على الجانب الآخر من الحدود ضمن سلطان الدين»[2]، ويتابعه الفيزيائي بول ديفيز في ذات التصور: «عندما يتعلق الأمر بأسئلة ميتافيزيقية مثل «لماذا هناك قوانين للطبيعة؟»، يصبح الوضع أقل وضوحا. هذا النوع من الأسئلة لا يتأثر كثيرا باكتشافات علمية محددة، فلا زال عدد من الأسئلة الكبيرة حقا على ما كانت عليه منذ نشأة الحضارة، ولا زالت تحيرنا حتى اليوم. وظلت الأنواع المختلفة من الديانات تفكر فيها بعناية لمئات السنين»[3]، وكذلك البيولوجي البارز ومدير مشروع الجينوم البشري ـ سابقاً ـ فرانيسس كولينز: «العلم عاجز

---

(١) Allen, C., & Neal, J. (1996). Teleological notions in biology.,
Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/teleology-biology

(٢) Dyson, F. J. (2000). Templeton Prize. Acceptance Address by Prof. Freeman Dyson., see online: https://www.templetonprize.org/laureate-sub/dyson-acceptance-address/

(٣) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.14-15.

عن الإجابة عن أسئلة من قبيل «لماذا وجد العالم؟ ما معنى الوجود الإنساني؟ ماذا يحدث بعد أن نموت؟ الإجابة على مثل هذه الأسئلة العميقة هي من ضمن أقوى محفزات التفكير لدى البشر»(١)

يقول الفلكي جورج ايليس: «للعلم أن يبين لك ما هي قوانين الفيزياء، ولكن لا يمكنه أن يخبرك لماذا هي موجودة، فلا يمكن للعلم أن يخبرك لماذا يوجد الكون، والأهم من ذلك كله لا يستطيع أن يخبرك عن وجود أو عدم وجود الله... لا يمكن لهذه المحددات أن تتغير مع التقدم المستقبلي للعلم، إذ هي جوهرية في طبيعتها، ولذلك يمكننا توقع كثيرٍ من التقدم العلمي مستقبلاً، ولكن لا يمكننا توقع حل قضايا أخلاقية أو معنوية أو غيبية»(٢)، وكذلك يرى بيتر مدور أن «أسرع وسيلة يسيء بها العالم إلى سمعته ومهنته أن يصرح بكل جرأة، ـ خاصة عندما لا يكون هناك ما يتطلب هذا التصريح ـ أن العلم يعرف أو سيعرف قريبا إجابات كل الأسئلة التي تستحق أن تسأل، وأن الأسئلة التي لا تعترف بالإجابة العلمية إما ليست أسئلة أو «أسئلة زائفة» لا يطرحها سوى السذج ولا يحاول الإجابة عنها سوى البلهاء ...إلا أن محدودية العلم تتضح في عجزه عن إجابة الأسئلة البدائية الطفولية التي تتعلق بالأشياء الأولى والأخيرة، مثل «كيف بدأ كل شيء؟»، «ما غرض وجودنا؟»، «ما مغزى الحياة»»(٣)

إن القائمة تطول بنظائر تلك المقولات لأسماء كبيرة في الوسط العلمي الطبيعي، خاصة إن عُلم أن جزءاً من هذا الرفض لإقحام التناول الغائي في العلم الطبيعي ليس دينياً، بل انطلق أحياناً من الغيرة على العلم أن يقحم في مجالات خارج إمكاناته، بول ديفيز مثلاً ـ وهو لاأدري ـ يرى أن الغائية معاكسة للمفهوم التقليدي للسببية في العلم الطبيعي حيث يمكن للحوادث

---

(١) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief,Simon and Schuster. p.6.

(٢) Ellis, G. F. (2000). Are there limitations to science? In: Stannard, R. (Ed.). (2000). God for the 21st Century. Templeton Foundation Press. p.165.

(٣) Medawar, P. B. (1979). Advice to a Young Scientist. Basic Books. p.34.

الحالية أن تؤثر على المستقبل لا على الماضي، إن الغائية تعكس ذلك تماماً وتدع الحالات المستقبلية تؤثر على الحاضر[1]، وبالتالي فلا مدخل لها في العلم الطبيعي ـ من وجهة نظره ـ ولا يمكن للعلم استبعادها، لقد كتب مرةً: «العلم جيد عندما يخبرنا كيف، ولكنه ليس جيداً عند السؤال لماذا»[2]

لقد اشتكى التطوري دافيد يونغ في ختام كتابه الدراسي عن تاريخ الفكر التطوري من «القفز من النتائج العلمية إلى الاستنتاجات الفلسفية»[3] كما يفعل سيمبسون وعامة الداروينيين، واتهم الفيلسوف الدارويني مايكل روس دوكنز بـ«بث دين دنيوي»[4] ووصمه بـ«الملحد المقاتل»[5] وذكر فيلسوف العلم والفيزيائي إيان باربور بأن دوكنز «قدم بالأحرى بعض الأقوال الفلسفية والدينية بدون مناقشة متأنية وأنه بفلسفته الإلحادية فشل في احترام الحدود الصحيحة للعلم»[6]

ـ حدس التصميم وسؤالات الغائية الفطرية:

تنطلق المقاربة الداروينية الموهّمة للغائية من الدراسات التطورية لعلم نفس النمو والعلوم العصبية الإدراكية التي درست الميول البشرية للقصدانية وفطرية إضفاء المعنى على الأشياء في النفس الإنسانية، إحدى أشهر هذه الدراسات التي يعتمد عليها الداروينيون في أطروحاتهم[7] دراسة المختصة بعلم نفس النمو ديبورا كيليمين والتي أشارت فيها لشغف الأطفال بمعنى التصميم والغاية في العالم والمبالغة في هذا الشغف لدرجة إدراك الغائية بأقل قدر من

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.266.

(٢) Davies, P. C. (1995). What happened before the Big Bang?. William Morrow, New York.

(٣) Stamos, D. N. (2008). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.197.

(٤) Ibid:. p.197.

(٥) Ibid:. p.197.

(٦) Ibid:. p.197.

(٧) see for example: Voland, E., & Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science & Business Media.. p.136, 164.
And: Landsman, K., & Van Wolde, E. (2016). The challenge of chance: A multidisciplinary approach from science and the humanities, Springer Nature. p.3-5.

الدليل وفي حالات قد يجدها البالغون غير مقنعة، ووجدت في إحدى شرائح عيناتها إطباق ثلاثة أرباع الأطفال ـ ذوي الأربع إلى خمس سنوات ـ على معايرة الموجودات الطبيعية على المصنوعات البشرية حيث إنها مُوجدة لغرض ما رغم أن الأهالي لم يقوموا بتعليم أطفالهم أن النمور والأشجار موجودة لغرض كما يعلمونهم أن الآلات مصنوعة لغرض ما، وهو ما يشير إلى استبطان هؤلاء الأطفال لحدس التصميم وللغائية الكبرى بفطرتهم الأولية[١]

إن ماتخلص إليه تلك الدراسة ـ بحسب عالم الإدراك الديني جستون باريت ـ هو أن «الأطفال الصغار يعتقدون أن «أحداً ما» مسؤول عما يرونه ترتيباً غائياً في العالم؛ فمنذ البدايات المبكرة يربط الأطفال العوامل ذات القصد مع الترتيب، ويرون الغاية والوظيفة والتصميم في العالم الطبيعي ولذلك يفترضون فطرياً أن أحداً ما أوجده»[٢]

لم ينفك الكبار أيضاً عن السطوة الغائية بحسب دراسات كليمين المتأخرة؛ إذ رأت كيملين أن تجاربها أسفرت عن كون المدربين «علمياً» من البالغين لم يستطيعوا تحرير أنفسهم من الانطباعات الغائية وظلوا منحازين غالباً لتفضيل التفاسير القصدانية، تقول: «رغم أن التدريب العلمي المتقدم يمكنه تقليل قبول التفسيرات الغائية الخاطئة علمياً، إلا أنه لا يمحو الميل البشري الناشئ باكراً لإيجاد غاية في الظواهر الطبيعية»[٣]

تنطلق الدراسات التطورية في كثير من فروع المعرفة النفسية والاجتماعية والإدراكية من الاتفاق على ميل البشر لتلك النزعة الغائية التي تمثل مشتركاً فطرياً؛ لكنها لا تفتأ من توهيم صدقيتها ودلالتها على الواقع[٤]، عبر اعتبارها

---

(١) Kelemen, D. (1999). The scope of teleological thinking in preschool children. Cognition, 70(3),p. 241-272.

(٢) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.51.

(٣) Kelemen, D., & Rosset, E. (2009). The human function compunction: Teleological explanation in adults. Cognition, 111(1),. p.138-143.

(٤) see for example: Voland, E., & Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science & Business Media.. p.136, 164. =

منتجاً ثانوياً عرضياً «غير مقصود» وغير وظيفي لتطور العمليات المعرفية وفق آليات الانتخاب الطبيعي ـ تارة، أو عبر المماثلة بينها وبين الأوهام المرضية الذهنية كالبارانويا/ جنون الارتياب ـ كما عند دوكنز آنفا ـ أو الشيزوفرينيا/ الفصام ـ كما عند التطوري مارتن برون[(١)] ـ تارة أخرى.

وهكذا عُهِد بالوعي في الفكر الدارويني إلى كونه ممسوساً بطائف من الخيالات الوهمية المرضية العمومية، بدلاً من إفضائه إلى المعرفة الصادقة وامتلاكه لاستعدادات كاشفة عن الحقيقة الواقعية، وهو ما يعود على ذات الفكر الدارويني بالإبطال.

لقد انطلقت الرؤى الداروينية الموّهمة للغائية من مقدمات منفصلة عن نتائجها، متسمة بالقفز الحكمي في نسج حججها، إن دراسات كليمن وزملائها ـ بغض النظر عن غاياتهم المادية ـ ترّسخ عمق الاستعداد الفطري للغائية وتعضد جانبها، لقد تعجب البيولوجي البارز فرانسيس كولينز من هشاشة تلك الحجج واعتبرها صالحة «للقلب» بجدارة، ناقلاً عن الكاتب المسيحي كليف لويس قوله: «لماذا توجد هذه الرغبة المميزة المتعطشة، إذا لم تكن هناك فرصة للإشباع؟ إذا جاع رضيع ما: نجد شيء يسمى طعام، صغير البط يريد أن يسبح: الماء موجود، يشعر الناس بالرغبة الجنسية: يوجد جنس، إذا وجدت أن لدي رغبة لا يمكن إشباعها في هذا العالم، فإن التفسير المحتمل جداً أنني خلقت لعالم أخر، هل يمكن لهذا الشوق نحو المقدس الكوني المحير بالنسبة للتجربة الإنسانية ألا يكون مشبعاً للرغبات وإنما مؤشر باتجاه شيء خارج ذواتنا؟ لماذا يوجد داخل قلوبنا وعقولنا «فراغ إلهي» إذا لم يكن هناك ما يشبعه؟»[(٢)]

= And: Landsman, K., & Van Wolde, E. (2016). The challenge of chance: A multidisciplinary approach from science and the humanities, Springer Nature. p.3-5.

(١) Brüne, M. (2009). On shared psychological mechanisms of religiousness and delusional beliefs. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior Springer, Berlin, Heidelberg. pp.217-228.

(٢) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.3.

يُراد لنا وفق التصور الدارويني أن نوقن بأن ذلك التوقان الجامح الذي تفيض به نفوسنا حيال معنى الحياة، والإحساس القصدي الذي تطابق عليه البشر قاطبة محض وهم تشكل عرضياً وفق أهواء الانتخاب الطبيعي، إن التطوريين لا يكلّون عن التذكير بذلك كل آن خشية أن يطغى الدافع الفطري على التلقين الدارويني، لذا فإن التطوري الشهير فرانسيس كريك يطلق توصيته التحذيرية: «على البيولوجيين أن يتذكروا دائماً أن مايرونه لم يكن مصمماً، بل الصحيح أنه متطور»[1]، لكن قامات علمية كبيرة لم تقبل بهذا التوهيم المصطنع للغائية على انغماس منهم في العلم الطبيعي وطول عهد به، يقول الفيزيائي المعروف إرفين شرودنغر: «من أين أتيت، وأين أذهب؟ هذا سؤال لا يسبر غوره، وهو سؤال يعيش في كل ذات واحد منا، ولا يملك العلم جواباً عنه»[2]، أما الفيزيائي الحاصل على جائزة نوبل أنتوني هويش فيقول: «يطرح العلم أسئلة لا يمكن الإجابة عليها. ـ على سبيل المثال ـ لماذا أدى الانفجار العظيم في النهاية إلى وجود كائنات واعية تسأل عن غاية وجود الحياة والكون؟ وهنا نرى ضرورة الدين»[3]

لقد أدركت الرؤية المحدثة عقم التعاطي المادي الإنكاري الحاد لمكون فطري مركزي في النفس البشرية فأقرت به مع تأويل دارويني موهم لانعكاسات صدقيته وواقعيته، إحدى إشكاليات هذا التأويل أنه يشكل اغتراباً كبيراً عن الذات البشرية يتمثل في صعوبة استيعابه وفق قواعد الإدراك المعرفي، لقد شعر بول ديفيز ـ رغم لاأدريته ـ بشيء من ذلك حينما تساءل مرة: «هل يمكن لكون عبثي تماماً أن يقلد بشكل مقنع كوناً ذا معنى؟ إن هذا أحد أعظم الأسئلة الكبرى حول الوجود»[4]

---

(١) Crick, F. (1988). What mad pursuit. Basic Books. p.138.

(٢) Schrodinger, E.,. (1996). 'Nature and the Greeks' and'Science and Humanism'. Cambridge University Press. p.98.

(٣) Dimitrov, T. (1995). 50 Nobel Laureates and Other Great Scientists who Believe in God. Novelists. net. p.29-30.
And: Varghese, R. A. (Ed.). (2013). The Missing Link: A Symposium on Darwin's Framework for a Creation-evolution Solution. Rowman & Littlefield. p.171.

(٤) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.16.

بل إن داروين ذاته لم يستطع الفكاك من سطوة حدس التصميم، كتب في إحدى مراسلاته المؤثرة: «إن العقل يأبى أن ينظر إلى هذا الكون، بالحالة التي هو عليها دون أن يفكر أنه قد جرى تصميمه» إلا أنه يعود ويتراجع عند أعظم ملمح للتصميم: «مع ذلك، ففي الجوانب التي يتوقع المرء فيها تجلي التصميم بأظهر مستوياته ـ أعني تركيب الكائنات الحية ـ كلما زاد تفكيري في الموضوع، كلما قل ما أستطيع أن أجده من دليل على التصميم»(١)، لقد ذكر في مواطن عده من مراسلاته(٢) ـ من بينها هذا الموضع ـ أن دافعه لنقض دليل التصميم هو قسوة الطبيعة ودمويتها في صراعها وسُخرتها التراتبية للكائنات الحية، ومن ثم: اعتقد أن في الانتقاء الطبيعي جواباً لشبهة الشر التي تسببت ـ كما يقول ـ في فقدانه لإيمانه، كما رأى أن تفسيره للشر في العالم قضى على حجة التصميم اللاهوتية ظاناً أنه قدم حجة مضارعةً في قوتها لحجة بيلي المعروفة.

إلا أنه من الواضح أن داروين ـ وهو رجل العلم النابه ـ لم يقنع بتفسيراته إلى حد قطع شكوكه، لقد كان يشعر ـ فيما أظن ـ بحجم الانفصال العلائقي بين دحض التصميم وشبهة وجود الشر في العالم: «يذكر جورج دوغلاس كامبل حواراً دار بينه وبين داروين قبل عام من وفاة الأخير: قلتُ للسيد داروين، تعليقاً على أعماله المذهلة حول تخصيب زهرة الأوركيد وملاحظاته الدقيقة للعديد من مظاهر التصميم البديعة في الطبيعة، قلتُ له: يستحيل النظر في هذه الظواهر دون الاعتقاد بأنها ناتجة عن عقل مدبر، لن أنسى ردّة فعل السيد داروين على كلامي. نظر في عيني باهتمام، وقال: «في حقيقة الأمر، هذه الفكرة تستولي على ذهني بقوة أحياناً» ثم قال ـ وهو يحرّك رأسه ـ: «وفي أحيان أخرى أنسى هذه الفكرة تماماً»(٣)

---

(١) Darwin, C. (1868). From Charles Darwin to Miss Julia Wedgwood,in: Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin,. p.62.

(٢) Darwin, C. (1876). in: Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin,. p.55-65.
And: Kutschera, U. (2009). Darwin's philosophical imperative and the furor theologicus. Evolution: Education and Outreach, 2(4), 688-694.

(٣) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA.245.

يؤسس البيولوجي دوغلاس آكس لما هو أعمق من ذلك ـ أي أعمق من سطوة حدس التصميم ـ حيث يقرر مركزية حدس التصميم للمعرفة، فالتصور الأولي مُشاكِل بوجه من الوجوه للإدراك الحسي، والشعور القصدي والحدس التصميمي مناسب لتأسس المعرفة العلمية عليه والانطلاق منه للتحقق من صدقيته وتكميل نقصه، إذ إن هذا الفهم الفطري ليس بوهم، «فالنموذج البسيط ليس خاطئاً بمعنى: أنه يقدم توقعات خاطئة؛ لكنه مجرد نموذج غير كامل من حيث أنه لا يقدم بصيرة سببية»[١]

يعود جزء من تأصيل دوغلاس آكس السابق ـ فيما بدا لي ـ إلى صعوبة التوفيق بين الرؤية الإلحادية الصدفوية المقوضة للغائية وبين الاعتقاد بمعقولية العالم الطبيعي وخضوعه للقوانين، بينما تتلاءم فكرة التصميم والقصد الغائيتين مع انتظام العالم وجريان سنن الله فيه، إن خضوع كوننا للقوانين واتصافه بالانتظام الضروري لممارسة العلم وفق الرؤية الداروينية؛ محض صدفة عمياء وحظ غير متوقع[٢]، وفوق تعاكس هذه المقدمة الداروينية مع نتيجتها، فإنها خارجة عن التعاطي المادي تماماً، يقول الفيزيائي والملحد الشرس فريد هويل: «تبدو لي الرؤية الإلحادية القائلة بأن الكون وجد صدفة دون غاية لكن مع بنية منطقية رائعة؛ رؤية إيمانية»[٣]

ـ إفضاء الرؤية التبطيلية للغائية إلى العبثية:

تفشى الأدب العبثي في الفكر الغربي مع صعود نجم الحركات الوجودية والعدمية أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثم عزز فكر مابعد الحداثة بنزعته التفكيكية تلك التوجهات اليائسة التي فقدت ثقتها بالمطلق وبكل ما من شأنه منح المعنى للكون.

---

(١) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne. p.61.

(٢) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA.. p.274-285.

(٣) Hoyle, F. (1994). Home is where the Wind Blows: Chapters from a Cosmologist's Life. University Science Books. p.423.

وعلى أن البصمات الداروينية ظاهرة على نسيج أساتذة اليأس الفكري، إلا أن المروية العلمية الداروينية المنكرة للغائية أفضت إلى أجواء عبثية يائسة جاوزت في خدشها للأمل الإنساني وفي إشاعتها للخواء الروحي كافة تلك الاتجاهات العدمية، إذ أنها برزت من مهد الأمل الجديد للإنسان الغربي وهو العلم الطبيعي الذي فقد الإنسان الغربي كل ثقته بالمطلقات إلا ثقته به، إن التوجه العبثي الدارويني لم يصدر من فيلسوف منعزل بين مريديه، أو أديب مستقل في برجه العاجي، بل صدر من رجل العلم المؤسس للمعرفة العلمية الغربية، وفي المحافل العلمية، ووقت تسلم الجوائز العلمية، لقد استشرت العبثية في الفكر العلمي الغربي بفعل اللوبي الدارويني المنكر للغائية حتى في الأوساط غير البيولوجية، ومازالت المعزوفة العبثية ـ رغم معارضة كثير من العلماء النابهين ـ هي الصوت الأقوى(١) في المؤسسات العلمية الغربية، بفضل سيطرة التوجهات الطبيعانية الداروينية عليها.

لقد ظن الداروينيون أن بإمكانهم مناوأة المعنى الملح على كل فطرة سليمة بمحض ما توهموه علماً، حتى قال عالم الكيماء الحيوية الدارويني بيتر اتكنز مقولته الاستعلائية: «على البشرية أن تقبل أن العلم قضى على أي داع للاعتقاد في غرض كوني، وأنه إن وجدت أي بقية من غرض فهي مجرد إيحاء عاطفي»(٢) إذ إن العلم ـ برأيه ـ «لا يحتاج لغرض، فكل ما في العالم من ثراء أخاذ رائع يمكن تفسيره بأنه نما وسط كومة روث من الفساد المترابط الذي لا غرض له»(٣)

وبنفس ما قاله اتكنز قال الدارويني الأول برتراند رسل: «إن العالم الذي يقدمه العلم لإيماننا هو مثل ذلك وأكثر في انعدام الهدف والغرض والخواء من المعنى، وفي خضم مثل هذا العالم: يجب أن تجد مُثلنا العليا منزلاً من

---

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH.. p.234, 259, 260-266.

(٢) Atkins, P. (1992). Will science ever fail. New Scientist, 135(1833), 32-35.

(٣) Atkins, P. W. (1992). Creation revisited. Oxford; New York: WH Freeman. p.127-128.

الآن فصاعداً. . . لأن الإنسان نتاج علل لم يكن لها أي علم بالغاية التي ستدركها، وأن أصله، نموه، آماله ومخاوفه، حبه ومعتقداته: ليست سوى نتيجة لترابطات عشوائية للذرات، وأنه لا يمكن للنار، ولا البطولة، ولا قوة التفكير والشعور بمقدورها استبقاء حياة الفرد خارج القبر، وأن يقدر لجميع جهود الأجيال، كل الإخلاص، كل الإلهام، كل سطوع للعبقرية البشرية بالانقراض في الفناء العظيم للنظام الشمسي، وبأن معبد مآثر الإنسان يجب دفنه بأكمله تحت حطام الكون الخرِب: كل هذه الأشياء، إن لم تكن غير قابلة للجدل فإنها الآن شبه مؤكدة، ولا يمكن لأية فلسفة ترفضها أن تأمل في الوقوف، لن يمكن بعد اليوم بناء مسكن للنفس إلا ضمن هذه الحقائق فقط، وعلى أساس متين من اليأس الذي لا يتراجع»[١]، لقد نسي رسل أن يخبرنا أين يمكن أن نجد أرضية تلك المثل العليا وسط هذا الخراب العبثي.

أما التطوري الشهير ستيفن جولد فلا يجد غضاضة بالقول عن كون الحياة محض خواء خالٍ من أية معنى: «قد لا تكون الحياة، بأي معنى من المعاني الحقيقية، لنا أو من أجلنا. قد لا نكون أكثر من فكرة حانت بعد فوات الأوان، صدفة كونية، لعبة وحيدة على شجرة ميلاد التطور. . . نحن زيادة بلا جدوى ولا غاية»[٢]

لقد امتدت ظاهرة توهيم الغائية خارج الأوساط التطورية، لخص الفيزيائي الشهير ستيفن هوكنج قيمة الوجود في هذا الكون بأن «الجنس البشري ليس أكثر من غثاء كيميائي فوق كوكب متوسط الحجم»[٣] أما الفيزيائي البارز ستيفن واينبرغ فقد توصل إلى نتيجة صادمة حول مآلات فهم العالم، إذ قرر أنه «كلما زادت إمكانية فهم هذا العالم، بدا أنه بلا معنى»[٤]، لقد

---

(١) Russell, B. (1903). A free man's worship. Mysticism and Logic,. p.47.

(٢) Gould, S. J. (1990). Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history. WW Norton & Company. p.44, 290-291.

(٣) From an interview with Ken Campbell on Reality on the Rocks: Beyond Our Ken, 1995.

(٤) Weinberg, S., (1979). The first three minutes. Blackstone Audio, Incorporated. p.144.

استشكل الفيزيائي اللا أدري بول ديفيز هذا المتلازمة اللامنطقية التي قررها واينبرغ ورأى أنها مناقضة للآليات الإجرائية للانخراط في مشروع العلم الطبيعي وتحقيق التقدم فيه، يقول معلقاً على تقرير واينبرغ: «إن إجراء العلم يعني اكتشاف ما يجري في العالم ـ ماذا يفعل الكون وما «موضوعه» ـ **وإذا لم يكن للكون موضوع فليس هناك سبب وجيه للشروع في الاكتشاف العلمي** لأنه لن يكون لدينا أساس معقول للاعتقاد أن باستطاعتنا الكشف عن حقائق إضافية متسقة وذات معنى حول العالم، ولذا يمكننا ـ بحق ـ عكس مقولة واينبرغ فنقول بأنه «كلما بدا الكون بلا معنى: بدا أيضاً غير مفهوم»»[(١)]

من وجهة نظر إجرائية بحتة: فإن المستخلصات العبثية للحياة هي أكبر الآفات التي منيت بها النظرة العلمية المعاصرة ـ والتي سيطرت على حقل علمي بحت كالفيزياء بحسب ديفيز[(٢)] ـ لأنها في الواقع ليست إلا عجزاً عن التقدم في فهم العالم، نحا بعض الطبائعيين المعاصرين منحى تقويض الغائية والمعنى إمعانا في «الهروب» من مواجهة ألغاز هذا الكون بحسب ديفيز: «ميزة هذا الرأي هي أنه من السهل اعتناقه، فهو سهل إلى الحد الذي يجعله بمثابة هروب. فإذا لم يكن هناك معنى أو مخطط أعمق فلا معنى للبحث عنهما، وبشكل خاص فليس هناك معنى للبحث عن صلات بين الحياة والعقل والكون: فلا توجد بحسب هذه النظرية صلة بينها عدا الصلة التافهة بأن الحياة نشأت من الكون وأن العقل نشأ من الحياة بالصدفة فقط، إن عيب فكرة الكون العبثي هو أنه لا يمكن بواسطتها توقع أن يكتشف العلم مستويات جديدة وعميقة من النظام أو ارتباطات أخرى بين الظواهر الطبيعية، وإذا لم يكن هناك مخطط متسق للأشياء فإن هذا سيجعل نجاح المشروع العلمي حتى الآن غير مفهوم تماماً وسيستمر العلم فقط بإيمان غير مبرر بأن الطرق المستخدمة حتى الآن ستستمر باكتشاف نظام موجود لا معنى له وراء المظهر

---

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.16.

(٢) ibid:. p.222.

السطحي للأشياء، يعزى وجود الحياة في هذه النظرة ضد الاحتمالات الكبيرة إلى مصادفة غير عادية، إن اللجوء إلى الحظ والصدفة مثل اللجوء إلى المعجزات ليس بالتفسير المرْضي»[1]

إذن، يبدو أن النظرة الإقصائية للغائية من قبل بعض المنتسبين للعلم ليست إلا رغبوية بحتة، وكأنها تمثلت قول الأديب الملحد ألدوس هكسلي: «كانت لدي دوافع لئلا أرغب في أن يكون للعالم معنى؛ ثُم أن أفترض أنّه ليس له معنى وكنتُ بذلك قادراً دون أي صعوبة أن أعثر على أسباب مُرَضية لهذا الافتراض، عامَهُ الجهل: جهل من الممكن تلافيه. نحن لا نعرف لأننا لا نريد أن نعرف. إنّ إرادتنا هي التي تقرر كيف وعلى أي موضوعات سنستخدم ذكاءنا. الذين لا يجدون في العالم معنى، يَصِلُونَ ذلك عامة ـ لسبب أو لآخر ـ لأنّ ذلك يوافق رأيهم في أنّ الكونَ يجب أن يكون بلا معنى»[2]

لكن هل أشبعت الرؤية العبثية النهم الروحي للإنسان الغربي المعاصر؟ وهل شفت الرؤية التبطيلية للغائية توقان النفس الإنسانية للخلاص؟ إن هذا سؤال ما تبقى من هذا الكلام حول هذا المضمون الجوهري.

جاك مونو، اسم معروف في الأوساط العلمية: عالم أحياء جزئية وحائز على جائزة نوبل في الطب، وهو تطوري صلب وصدفوي شرس، فـ«الصدفة العمياء» لديه هي «الأساس الضخم» لصرح التطور والفرضية الوحيدة التي يمكن تصورها، والمعطى الوحيد المتناغم مع الحقيقة، والإنسان يعرف أخيراً بكونه كائن وحيد ظهر بالصدفة في كون ضخم عديم الإحساس: «التطور. نتاج يانصيب ضخم يترأسه الانتقاء الطبيعي، واختيار الفائزين النادرين يتم بشكل عشوائي أعمى، هذا المفهوم وحده هو المتوافق مع الحقائق»[3]، وعلم

---

(١) ibid: p.262.

(٢) Huxley, A. (1937). Ends and means: An inquiry into the nature of ideals and into the methods employed for their realization. Transaction Publishers. p.270.

(٣) Monod, J. (1971). Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology, Knopf, p.138.

الأحياء أثبت أنه لا هدف للطبيعة: «يمكن اختزال أي شيء إلى تفاعلات ميكانيكية بسيطة وواضحة. الخلية آلة. الحيوان آلة. الإنسان آلة والوعي هو ظاهرة ثانوية سيتم شرحها في النهاية بآلية كيميائية حيوية»[١]

إلا أن مونو - في موضع آخر - يتجلى أمام نفسه معترفاً بعجز الرؤية العلموية التي يعتنقها عن تسديد ضرباتها: «باردة متجهمة لا تقترح أي تفسير وإنما تفرض تخلياً قاسياً عن كل شأن روحي على نحو لم يخفف من قلقنا وإنما زاد فيه...، ومع عدم وجود ما يشفع لها؛ سوى غطرسة معرفية شديدة، فكيف حظيت هذه الفكرة بقبولنا، إنها لم تحظ بالقبول ولا تزال غير مقبولة، لقد فرضت الاعتراف بها»[٢]

أفضت حالة الانكشاف الفج لسوأة النظرة العبثية بالداروينيين لبعث معان بديلة للحياة أكثر أملا ومواءمة لتوقان النفس البشرية من محض العبثية، لقد أدركوا عسر معاكسة التيار الفطري الباحث عن معنى الحياة في كل حين، فطفقوا يخلعون معان تخديرية على الحياة من مثل حصر معنى الحياة في المعرفة العلمية والسعي لها كما يقول كارل ساغان ودوكنز[٣]، أوفي الحب العميق وإثراء العلاقات الإنسانية والمشاركة الاجتماعية الهادفة كما يقول مايكل شيرمر[٤] أو في مجرد الاستمتاع بالحياة قدر الإمكان - اللهو واللعب في التصور القرآني - وفق رؤية كينيث ميلر[٥] ولورنس كراوس[٦]، والمفارقة في كل تلك المعاني المتبعثرة أنها سقوط في ذات الوحل الانثربولوجي الكبير

---

(١) Barbour, I. G. (1990). Religion in an Age of Science (pp. 1989-1990). San Francisco: Harper & Row. p.13.

(٢) Monod, J. (1974). On chance and necessity. In Studies in the Philosophy of Biology,Palgrave, London. p.170.

(٣) Dawkins, R. (2000). Unweaving the rainbow: Science, delusion and the appetite for wonder. HMH. p.5.
And: Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons.p.222.

(٤) Richard Dawkins Vs. William Lane Craig Debate, see online: https://www.youtube.com/watch?v=Ua-q6ORDx1C4&t=3961s

(٥) Miller, K. R. (2008). Only a theory: Evolution and the battle for America's soul. Penguin. p.133-157'

(٦) Krauss, L. M. (2017). *The Greatest Story Ever Told--So Far*. Simon and Schuster. p.300.

الذي طالما عيّر المؤمنين بكونهم اخترعوا فكرة الإله إشباعاً لرغباتهم المعنوية، إذ لم يجد الداروينيون من مهرب إلا الاستجابة للضغط الفطري ومسايرته باقتراح أهداف مرحلية يدركون جيداً أنها لا تقوى على حمل الغائية الكبرى.

يبدو أن حالة التناقض الغائي والتشظي المعنوي التي تعانيها المنظومة الداروينية عائدة إلى فقدان المركز الثابت والإطار المعرفي المتماسك الصاهر لجزيئات الحياة في قصة عظمى مهيمنة على مفاصلها، لم تشبع المعاني الداروينية المتفرقة (والمتناقضة بوجه من الوجوه) عوز الإنسان المعاصر فعاد إلى صورة من البدائية الأولى، لقد ماثل ماكس فيبر ـ في أطروحته التي بلورها المسيري في مواضع من كتبه ـ بين الإنسان البدائي وبين الإنسان المعاصر النابذ للغائية الكبرى بجامع افتقاد كليهما إلى إطار معرفي وأخلاقي متكامل يكتسب تماسكه من وحي عقيدة دينية، أي أن كليهما لا يؤمن بـ«ديانة عالمية» ولذا فكلاهما يعيش في عالم يفتقد إلى المركز ويتسم بتعدد العقائد والنظم المعرفية والأخلاقية.

يقول فيبر إن البدائي يعيش في عالم واحدي مخيف مجهول العواقب، إذ هو لا يؤمن بحياة أخرى وتحيطه في تصوراته البسيطة آلهته وشياطينه المتصارعة التي تساكنه حدوده المادية القريبة، فعقيدته الدينية أو «قصته الصغرى» لا تجيب على أية أسئلة كلية ولا تستطيع تقديم رؤية كونية شاملة «قصة عظمى»، ولذا فهي لاتملك إلا تأثيراً مؤقتاً لتطمين قلقه الوجودي وتهدئة روعه، شريطة قيامه بالقرابين المناسبة والشعائر المطلوبة بعد ذهابه إلى الساحر لتحصينه بالتعويذة اللازمة، دون وجود منطق كلي واضح وراء كافة تصرفاته.

يمثل العلم الحديث ـ بحسب فيبر ـ ذات دور تلك التعاويذ السحرية والشعائر الوثنية لتخدير الإنسان المعاصر حول الأسئلة الكبرى الملحة، فبعد تهميشه للشرعية الدينية، تأخذ إجابات العلم للقلق الميتافيزيقي شكل تقديم القرابين لآلهة محلية للحصول على طمأنينة مؤقتة وسكينة لحظية، كما أن العلم بسبب افتقاره للرؤية الكلية يسمح بطبيعته بظهور عقائد إشباعية مختلفة

ومتصارعة، تشبه آلهة وشياطين الإنسان الوثني القديم[(١)]

لكن تلك الطمأنينة لا تلبث أن تنكشف مسفرة عن بؤس العدمية العلموية حتى عند غلاة معتنقيها، كتب ستيفين واينبرغ عام ٢٠٠٨ في مقال بعنوان «بلا إله»: «وجهة النظر العلمية تقشعر لها الأبدان نوعا ما، ليس فقط لأننا لا نجد منبعنا في الطبيعة، أو لعدم وجود أساس موضوعي لمبادئنا الأخلاقية، أو لعدم التوافق بين ما نعتقد أنه قانون أخلاقي وبين قوانين الطبيعة، بل للمشاعر التي نكنها لأحبائنا ولأزواجنا وأطفالنا؛ فهي مجرد عمليات كيميائية في عقولنا؛ لأن ما نحن عليه ليس إلا نتاج الانتقاء الطبيعي الذي يعمل على أساس الطفرات على مدى ملايين السنين. ومع ذلك يجب علينا ألا نغرق في العدمية أو خنق مشاعرنا؛ ففي أفضل حالاتنا نحن نعيش على حافة سكين بين التمني من ناحية، واليأس من الناحية الأخرى. إن الحياة دون إلٰه ليست سهلة، ومن الصعب تقدم عزاء آخر بأن هناك بعض الشرف أو ربما ترضية كئيبة في مواجهتنا لظروفنا دون يأس أو أمل، بحس من الدعابة لكن دون إله»[(٢)]

وبالفعل، ففي ظل حرارة الجوعة السماوية لن تقنع وجهة النظر الباردة تلك أحداً، في ذات السنة، أنشأ الفيلسوف اللاأدري ديفيد بيرلنسكي يكتب: «لم يقع لنظرية علميّة أن تعرّضت للأسرار التي تعالجها التقاليد الدينية، حين يتساءل إنسان عن سبب قصر أيامه وامتلائها بالمعاناة فإنه في ابتغاء الجواب لا يميل بطبعه لنظرية الحقل الكمومي الجبري. إن الأجوبة التي قدّمها أساطين العلم الطبيعي ضحلة بشكل لافت. لقد حظيت الفرضية القائلة بأننا لسنا أكثر من صدفة كونية بقبول واسع في الأوساط العلمية. . .وفي مقابل عجز العلم عن الإدلاء بشيء ذي بال حول الأسئلة العظيمة والمؤلمة عن الحياة، والموت، والمعنى، توفر التقاليد الدينية لبني الإنسان معماراً فكرياً متماسكاً حيال هذه القضية. إن توقان الروح الإنسانية ليس عبثاً. هناك نظام اعتقادي

---

(١) انظر: دراسات معرفية في الحضارة الغربية، عبد الوهاب المسيري، ١٣٠ ـ ١٣١ بتصرف.

(٢) Weinberg, S. (2008). Without god. New York review of books. p.73-76.

يتسع لتعقيدات الخبرة: يوجد ثواب للمعاناة ويعتمل في الكون معنى يتخطى معنى السفه، سيكون كل شيء على ما يرام، لا أعلم إن كان شيء من هذا صحيحاً، ولكني على يقين أن المجتمع العلمي لا يعلم أنه خطأ»(١)

(١) Berlinski, D. (2008). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ).p.vii

ثالثاً: تقويض الإنسانية وامتيازاتها

سمقت مكانة الإنسان في الفكر الأوروبي في أعقاب القرن الثامن عشر وبدايات القرن اللاحق له. لقد ارتبطت غالب اهتمامات المثقفين بنظرة عالمية ترتكز على القيم الإنسانية[١]، فعلى سبيل المثال: وجد كانط سبباً كافياً للحكم على الكائن الإنساني بكونه غاية أخيرة للطبيعة الكونية[٢]، إلا أن تفشي الآراء الداروينية في ذات الأوساط قلبت تلك النظرة لصالح الرؤية التطورية البديلة التي انطلقت من التسوية بين الإنسان وغيره، وعلى توهيم الامتياز الإنساني وما يلحق به من وعي وإرادة حرة، وعلى تزييف قيمه ومطلقاته التي نافح عنها منذ وجوده، فـ«كل الأشياء متدفقة: ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أساس لقيمه العزيزة والمدللة خارج نفسه، فشخصية الإنسان، عقله وإرادته، آتية من تحت، لا من فوق، . . .ليس الدين وحسب ـ بل والمجتمع والثقافة والعقل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبياً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي»[٣]

ـ الهيكلة الداروينية لتقويض الإنسانية:

في بادئ الأمر: انطلقت الرؤية الداروينية المقوضة للإنسانية عبر التعاطي

---

(١) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.571-578.

(٢) Kant, I. (2000). Critique of the Power of Judgment. Cambridge University Press. p.297.

(٣) Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that Have Shaped our World View.. p.327.

الحيواني الصرف للإنسان لتصل بذلك إلى نزع هوية الإنسان ذاتها والتسوية التامة بينه وبين المادة المجردة، لتعود بذلك إلى نمط مغالٍ من التلبس بالفلسفة المادية الديمقريطيسة الأولى.

قاد داروين إرهاصات النظرة المحدثة المقررة لحيوانية الإنسان بالتشديد على أن الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرق في الدرجة لا فرق في النوع(١) مستدلاً بالتطابق التكويني الجنيني بين الإنسان والثديات العليا(٢)، بل نفى وجود فرق جوهري في الملكات الذهنية بينهما(٣)، وقرر أن الإنسان أقرب للقرود غير المذيلة عن قرب القرود غير المذيلة للكلب(٤)، ورسم مخططاً تحولياً افتراضياً لانتسال الإنسان من الحيوانية المحضة حيث اختفى الذيل في القردة العليا نتيجة تعرض الجسد الطرفي منها للاحتكاك والإصابة، فاختفى الشعر فوصل الإنسان إلى صورته الحالية(٥)، وجاءت تقريراته تلك - في كتابه الضخم حول نشأة الإنسان - بعد طائفة من الكتب والمقالات الممهدة من قبل دائرته الضيقة(٦) حول ذات الموضوع.

كان داروين كذلك أول من أجرى أبحاثاً سوسيولوجية على الحيوان ليستخلص بها نتائج إنسانية(٧)، إذ عرض في كتابه للرأي الانثربولوجي القائل بالشيوعية الجنسية كشكل أولي للتزاوج بين البشر، ثم استبعده بالنظر إلى القرود المعاصرة التي لا تكون إلا أحادية التزاوج أو ثنائية وليست مشاعة جنسياً، بجامع انحدارهما من أصل مشترك(٨)، وكانت تلك المقارنة المتماهية

---

(١) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.103.

(٢) ibid:. p.10-11.

(٣) ibid:. p.34.

(٤) ibid:. p.14.

(٥) ibid: . p.23-24, 143-144.

(٦) ibid:. p.3-4.

(٧) وقد اقتفى أثره بعد ذلك فرويد وبالفوف في نظرياتهما النفسية.

(٨) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 2, New York: D. Appleton And Company,. p.360-361.

مع الرؤية الجديدة غير مسبوقة ـ على حد علمي ـ إذ لم يكن انثربولوجيو ماقبل داروين ينفذون إلى حقائق إنسانية انطلاقاً من الأبحاث الحيوانية.

جرأة داروين في حيونة الإنسان مع تبوئه مكاناً بارزاً في المجتمع العلمي ـ بعد أصل الأنواع ـ صعّد من حجم معارضته، هذه المعارضة لم تكن من رجال الدين ودائرة الاكليروس فحسب، بل شملت طائفة من العلماء والمفكرين من بينهم أساتذة داروين نفسه كآدم سيدجويك الذي قال: «إن التسليم بالداروينية سيهبط بالجنس البشري إلى درك من الانحطاط لا مثيل له أبداً في التاريخ الإنساني»[١] كما رفض فون بير هبوط داروين بالإنسان منزلة الحيوان ومَنْتَجَة المادة له[٢]، وكلا الرجلين كانا موضع احترام من قبل داروين في (أصل الأنواع)، غير أن داروين ذكر أن الاعتراضات على استنتاجه المتعلق بأصل الإنسان لا تتكئ إلا على تحيز ذاتي دفع إليه اعتقاد البشر انحدارهم عن «أنصاف آلهة» على حد وصفه[٣]

واستقرت حيونة الإنسان في أذهان الأجيال الناشئة من البيولوجيين والفلاسفة كما حلم بذلك داروين[٤]، فكتب جيري كوين: «إننا قرود عليا تتحدر من قرود عليا أخرى، وابن عمنا اللصيق هو الشمبانزي»[٥] وأوضح ستيفن جاي جولد أن علم الأحياء الدارويني «قد نزع منا منزلة المخلوقات المثالية المصنوعة على صورة الإله»[٦] لذا فلسنا سوى «فكرة طارئة بالصدفة على العالم»[٧] واقترح

---

(١) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.128.

(٢) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.128.

(٣) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.32.

(٤) بعد الاعتراضات الكبيرة التي واجهت داروين إبان عرضه الأول لنظريته عقد أمله في تبني التطور من قبل الأجيال الشابة من العلماء وكان كما أمَّل.

See: Darwin, C. (1884). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray,. p.423.

(٥) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.192.

(٦) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.147.

(٧) Gould, S. J. (1996). Dinosaur in a Haystack. Reflections in Natural History. London (Jonathan Cape) 1996. p.327.

بروفسور أخلاقيات البحث الحيوي بيتر سينجر ـ كمناصر لقتل الأجنة المعوقين ـ التمسك بالدراوينية لاستيعاب نقطة انطلاقه في حكمه: «كل ما علينا هو التمسك بداروين، فقد أظهر في القرن التاسع عشر أننا مجرد حيوانات، بينما يعتقد البشر أنهم جزء خاص من الخلق أو أن شيئاً سحرياً يفصل بينهم وبين الحيوانات، تغوص نظرية داروين إلى أعماق العقلية الغربية لتقرر مكانة نوعنا في هذا العالم»[1] ثم أضحى يُكنى عن الإنسان في بعض الدراسات التطورية بالقرد العاري[2] وأنشأ الدارويني فرانس دي فال يكتب عن «القرد الذي بداخلنا»: «لو أن كائناً فضائياً زار الأرض، فإنه سيجد مشقة في تمييز أكثر الفروقات التي نثمنها بين ذواتنا والقردة»[3]

ـ مشروع القردة العليا (GAP):

في أواخر القرن العشرين، اتخذت المطالبات التطورية مناحيَ تقويضيةً أكثر راديكالية تمثلت في خطوات عملية لإقرار التسوية الكاملة بين الإنسان والحيوانات المنحدرة معه من ذات السلف في الحقوق والمزايا وإلغاء الاعتبارات التفردية للإنسانية، بل واعتبار فكرة المساواة بين البشر «تمييزاً عنصرياً» ضد باقي فئة القردة العليا المسكينة دونما مبرر ـ والتي تشمل الشمبانزي والغوريلا والبونوبو وإنسان الغاب ـ الاورانجتان ـ بالإضافة إلى البشر طبعا ـ، ومن ثم تعميم تلك التسوية على الحكومات الغربية للعمل العاجل بموجبه، إذ تقدم الفيلسوفان الداروينيان بيتر سينجر وباولا كافاليري بتحرير عدة مقالات ترتكز على فكرة تعميم حق المساواة في الحقوق بين «كافة» أفراد القردة العليا في كتاب تحت عنوان: مشروع القردة العليا The Great Ape Project، والذي يرمز له اختصاراً (GAP)[4]

---

(١) Hari, J. (2004). Peter Singer: Some people are more equal than others. Independent.

(٢) إشارة إلى عري بشرة الإنسان عن الشعر.
See: Morris, D. (1994). The naked ape: A zoologist's study of the human animal. Random House. p.9-15.

(٣) De Waal, F., & Waal, F. B. (2006). Our inner ape: A leading primatologist explains why we are who we are. Penguin.

(٤) Cavalieri, P. (2015). The Meaning of the Great Ape Project. Politics and Animals, 1(1), 16-34.

لقد اعتبر جين جودال ـ وهو أحد المشاركين في الكتاب المؤسس ـ أن «التصرفات والإيماءات التي يتواصل بها الشمبانزي مع غيره ـ مثل التقبيل والاحتضان وعقد اليدين والتبادل واللكم وسحب الشعر والدغدغة لا تشبه البشر فحسب، بل تُستخدم في سياقات مماثلة ولديها معانٍ متشابهة بوضوح» ومن نظير هذه الملاحظات الابتدائية خلُص ـ مع أقرانه ـ إلى افتراض أن «القردة العليا غير الإنسانية تدرك حقاً ذاتياً» وأنها تتمتع «بقدرات ذهنية وحياة عاطفية تساوي حياتنا تقريباً»، لذلك «يجب ألا نتردد في منح حقوق متساوية في الحياة والحرية وغياب التعذيب لجميع القردة العليا بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الأنواع». وهذه الحقوق هي التي أصدرها المشروع لاحقاً تحت عنوان: «الإعلان العالمي للقردة العليا» على غرار: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» والذي طالب فيه المؤسسون إضافة لما ذكر بالإفراج الفوري عن القردة العليا المحتجزة لدى البشر وتأمين مراكز إيواء كريمة لها، ومازال الموقع الرسمي للمشروع يسعى لحشد الموافقات والدعم حتى يومنا هذا[١]

يقول المؤسسان أنهما بالفعل حققا عدة نجاحات على مدار العقدين الماضيين منذ بدء المشروع عام ١٩٩٣ وحتى وقتنا الحالي أبرزها إيقاف الأبحاث الطبية التجريبية على القردة العليا على نطاق أوروبا كلها[٢]، وتأمين أربعة ملاذات آمنة على مستوى العالم للقردة العليا «المعنفة»، إلا أن الانتقادات التي لم يستطيعا تجاهلها في نقاشاتهما التالية للمشروع كانت جوهرية؛ إذ لم تتم هيكلة المشروع بشكل دقيق يضمن إيضاح الحدود الأخلاقية ومقاطع الحقوق المتشاحة بين البشر والقردة العليا، فإيقاف إجراء التجارب بالكلية على القردة العليا ـ مثلاً ـ قد يؤثر على المدى البعيد تطور علاجات كثير من الأمراض[٣]، كما أن قصر حقوق «المساواة» و«الحرية»

---

(١) See: the text of the announcement on the official website of the project:http://www.projetogap.org.br/en/world-declaration-on-great-primates/

(٢) Singer, P. (2006). The great ape debate. Project Syndicate, 16, May, 2006.

(٣) Connor, Steve. Scientists 'should be allowed to test on apes', The Independent, June 3, 2006.

و«منع التعذيب» على القردة العليا تحيز جلي لجنس البشر ومن هم في فئتهم إزاء باقي الحيوانات طالما يعود الجميع إلى أصول مشتركة ولا ثمة فرق سماوي بينهم!

هذه الانتقادات وغيرها دفعت بعض المشاركين في المؤلف الأصلي للمشروع للنكوص عن مناصرتهم إياه، حتى قال أحدهم: «كنت مساهماً في GAP ولكني أرى الآن أن مشروع GAP بأكمله غير مفهوم... تمثل المشاريع هذه إشكالية لأنها تشير إلى فوقية نوع معين من الكائنات الحية وخصوصيته بمعاملة رفيعة استناداً إلى التشابه مع البشر، هذا لا يتحدى التسلسل الهرمي للأنواع بل إنه يعززه»[1]

لا أميل في أمثال هذه النماذج للإغراق في الجدل التطوري الداخلي وأكتفي بالعرض الموجز، لكن ما دفعني لبعض التفصيل هنا: هو الإشارة إلى أن القيمة المركزية لهذا المشروع ـ في ظل ضبابية حدوده ووهن مرتكزاته المستلزمة للتفريق بين النظائر والتسوية بين المختلفات ـ كامنة في بعده التجريدي للإنسانية. لقد قدم ريتشارد دوكنز في المؤلف المؤسس للمشروع مقالة واعية لهدف المشروع التقويضي المحض، هاجم فيها ما أسماه «العقل المتقطع» الذي يقسم الحيوانات إلى أقسام منفصلة لا رابط بينها ولا مزية «لأحدها» على الآخر؛ متجاهلاً النظرة التطورية المتواصلة للحياة الرابطة بين الأنواع وفق وحدتها المادية، وبالتالي فهذا المشروع هو ردم للثغرات التي أحدثتها تلك التفرقة المشؤومة بين «الحيوانات» والتي هي عنوان عقول بعض المتدينين والمحامين الذين يؤمنون بالتفرد الإنساني، لا يكفي لدى دوكنز الإيمان بمداليل الرؤية التطورية دونما تلبس كامل بمضامينها التقويضية لأي مسافة بين الإنسان والحيوان: «نحن نعترف بأننا مثل القردة، لكننا نادراً ما ندرك أننا قرود...، لا توجد فئة طبيعية تشمل الشمبانزي والغوريلا والأورانجتان ولكنها تستثني البشر. .ماذا لو نجح

---

(١) Cavalieri, P. (2015). The Meaning of the Great Ape Project. Politics and Animals, 1(1), 16-34.

شخص ما بتوليد هجين من البشر والشمبازي ستكون الأخبار محطمة للعالم قاطبة، سيصيح الأساقفة والمحامون والسياسيون المحافظون ويناصبون هذا الإنجاز أشد العداء»[1]، لكن ردم الهوة بين الإنسان والحيوان لم يكن مشروعاً خُلواً من تحديات كبيرة اضطربت فيها التأويلات الداروينية، خاصة ماكان من تفسيرات للوعي البشري والإرادة الإنسانية الحرة، والمكنونات السماوية الغريزية في النفس الإنسانية.

ـ تحدي الوعي البشري:

أعيت داروين وأتباعه إشكالية مهمة في المجرى التفسيري التطوري للإنسان، وهي إشكالية ظهور الوعي الإنساني المرتفع والملكات الذهنية العالية التي تميزه عن غيره من الحيوانات[2]، والتي عُزيت ـ كغيرها ـ للانتخاب الطبيعي، لكن آلية الانتخاب الطبيعي المفترضة لم تفسر لنا ـ كما صرح بذلك داروين[3] ـ سر اصطفاء الإنسان بهذا التقدم الكبير في الملكات قياساً بغيره من البهائم.

أيضا، لم يتمكن داروين ـ ولا من بعده ـ من إيجاد تفسيرات معقولة لإشكالية توقف تطور القدرات العقلية للقردة المعاصرة واستمرار تطورها في الإنسان مع انحدارهما من أصل واحد[4]، إضافة لاحتفاظ الانتخاب الطبيعي بالقردة التي تمثل الأدنى حظاً في البقاء بجامع تخلف قدراتها العقلية عن الإنسان.

وفيما يرى داروين أن أساس العمليات الفكرية والقدرات الذهنية لدى

---

(١) Dawkins, R. (1993). Gaps in the Mind n Peter Singer & Paola Cavalieri (eds.), The Great Ape Project. St. Martin's Griffin. pp.80--87 (1993).

(٢) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,.. p.9-10.

(٣) Darwin, C. (1884). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray. p.181.

(٤) Darwin, C. (1901). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company. p.137

الإنسان مشترك مع الحيوانات الدنيا[١]، ينتهي الفريد والاس ـ شريك داروين في اكتشاف أصل نظريته عن تحول الأنواع ـ إلى أن الآليات الداروينية قاصرة عن استيعاب العديد من السمات الجسدية للإنسان، ناهيك عن الوعي والذكاء البشريين، لقد استنتج والاس أن الإنسان لايمكن إدراجه في السلم التطوري، وأن الانتخاب الطبيعي لا يفسر تطوره ووعيه المجاوز[٢]، لقد مال إلى نوع من التفسير التصميمي واعتقد بوجود أسباب غيبية تقع وراء ذلك، مما حدا بداروين مراسلته حينها قبل صدور مقالته الأخيرة: «أرجو أن لا تكون قد وأدت طفلك وطفلي»[٣]

لقد كان صدور آراء كهذه غير مقبول في ظل المنظور العلمي الجديد الذي دشنته الداروينية ومادية القرن التاسع عشر قبلها، حيث لا يجوز النظر إلى الوعي والذكاء البشريين إلا وفق المنظور المادي المجرد. لقد نظر توماس هكسلي إلى العقل البشري باعتباره منبثقاً من المادة: «الأفكار التي أعبر عنها بالنطق، وأفكارك فيما يتعلق بها، إنما هي تغيرات جزيئية»[٤]، وكانت النظرة المستقرة لدى الداروينيين أن التغيّرات المادية هي مولدات الأفكار لا العكس، يقول هكسلي: «يبدو أن الوعي متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم لا أكثر، وأنه ليس له أي قدرة كانت على تعديل عمل الجسم مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها»[٥]، وبناء على ذلك فقد تبادرت إلى ذهن داروين أن الوعي الذي يمثله العقل البشري ما هو إلا نتاج نظام ارتقائي، وأنه لا يزيد عن كونه أداة للبقاء، وبالتالي فلا يحمل في نفسه معيارية دقيقة ولا يكشف حقيقة مطلقة إلا مامن شأنه تعزيز البقاء، ولقد

---

(١) ibid:. p.34-35, 101.

(٢) Wallace, A. R. (1891). Natural selection and tropical nature: Essays on descriptive and theoretical biology. Macmillan and Company. p.206-212.

(٣) Darwin, C. (1869). From a letter Mr. Darwin wrote to Wallace Darwin, C. (2002). More Letters of Charles Darwin, Volume II,. p.36.

(٤) Augros, R. M., & Stanciu, G. N. (1984). The new story of science: mind and the universe. p.9.

(٥) ibid: 10.

كانت هذه الفكرة ضربة قاصمة[1] للعقل الأوربي المتعالي الذي خُلع عن عرش المطلقية وتجليه الحقيقة إلى دنو النسبية وقصر الفاعلية على محض التكيّف والتلاؤم.

وفق المذهب الداروني الحديث، لم يتغير الكثير حول الوعي وتطور العقول منذ زمن داروين، لاتزال القاطرة التطورية تسير على الخطى الداروينية الأولى وتفترض محتويات مادية للاعتقادات، ولاتزال النظرة التطورية للعقول بلا إضافات جوهرية على الأطروحة التقليدية، ولازالت ذات الفكرة ـ التي تتسم بالغموض على وجه الإجمال[2] ـ غير قابلة للتشكيك وفق الأعراف التطورية، كُتب في إحدى افتتاحيات مجلة نيتشر: «إن الفكرة القائلة بأن العقول ناجمة عن التطور باتت حقيقة منيعة»[3] وقرر كارل بوبر نظريته حول المعرفة التطورية إتكاء على النموذج العلموي العتيق الذي يقضي بانبثاق الحياة وتطورها التدريجي من مادة غير حية، وأن العقل تطور وانبثق بالتدريج من مواد حية[4].

تنطوي المقاربة الداروينية لظهور الوعي البشري على إشكالين رئيسيين:

الأول: افتراض مادية العقل وحسية الوعي ووجود محتوى للمعتقدات، والواقع أن المعرفة التحليلية لعملية التعقل وظهور الوعي مازالت مستعصية على التعاطي المادي المجرد، لقد جاءت كشوف القرن العشرين في حقل فيسيولوجيا الأعصاب بالنكوص عن الادعاء المادي القاضي بإمكان التعاطي الفيزيائي لأنشطة الوعي المستند على إدراك كيمياء الدماغ، إذ خُلص تشارلز شرنغتون ـ وهو من الأسماء البارزة في هذا المجال ويعد مؤسس فيسيولوجيا

(١) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.309.

(٢) Bolhuis, J. J., & Wynne, C. D. (2009). Can evolution explain how minds work?. Nature, 458(7240), 832.

(٣) Evolution and the brain (2007), Nature volume 447, p.753.

(٤) Popper, K. (1985). Evolutionary epistemology. In Open questions in quantum physics Springer, Dordrecht. pp.395 -396, 400.
And: Popper, K. (1994). The myth of the framework: In defence of science and rationality. Routledge. pp.24-26, p.83-90.

الأعصاب الحديثة ـ نتيجة أبحاثه الرائدة في الجهاز العصبي والدماغ إلى ظهور «فرق جذري بين الحياة والعقل، فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، وأما العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء»[١]، وخلاصة الدراسات الحديثة في ذلك أن النشاط الكيميائي للدماغ أمر ضروري للتفكير والتعقل ومتزامن معهما لكنه ليس التفكير نفسه ولا يفسر اختصاص شخص بفكرة دون آخر، لقد شرع عالم الأعصاب ويلدر بنفيلد في تجارب وأبحاث على مدى خمسين سنة خلال القرن الماضي على الوعي وعمليات التعقل نشر خلاصاتها في كتابه له بعنوان: «لغز العقل» ذكر فيه أنه لم يكن في المستطاع تحديد موقع العقل أو الإرادة في أي جزء من الدماغ، يقول: «ليس في قشرة الدماغ أي مكان يستطيع التنبيه الكهربائي فيه أن يجعل المريض يعتقد أو يقرر شيئاً»[٢]، إذ «إن توقع قيام آلية الدماغ العليا، أو أي مجموعة من ردود الفعل ـ مهما بلغت من تعقيد ـ بما يقوم به العقل وبأداء جميع وظائفه أمر محال تماماً»[٣]، كما توقع بنفليد بمستقبل مظلم لفكرة انبثاق الوعي من المادة: «يبدو من المؤكد أن تفسير العقل على أساس النشاط العصبي داخل الدماغ سيظل أمراً مستحيلاً كل الاستحالة»[٤]

الطريف في دراسات بنفيلد هذه أنه بدأها مدفوعاً برغبته إثبات مادية الوعي البشري فتوصل لخلاف ما سعى إليه: «طوال حياتي العلمية سعيت جاهداً كغيري من العلماء إلى إثبات أن الدماغ يفسر العقل»[٥]، إلا أن طائفة أخرى من كبار الأسماء في الحقول العلمية قد أدركت عدم إمكانية ضم الوعي البشري أصلاً إلى التناول المادي بآليات العلم الطبيعي، كالفيزيائي البريطاني

---

(١) يقصد شرنغتون بالحياة عمليات التغذية واستقلاب الخلايا (الأيض) والنمو لا انبثاق أصل الحياة.
See: Sherrington, C. (1951). Man on his nature,Cambridge University Press. p.230.

(٢) Penfield, W. (1975). Mystery of the mind: A critical study of consciousness and the human brain. Princeton University Press. p.77.

(٣) ibid:. p.79.

(٤) ibid:. p.79.

(٥) ibid: p.xiii, 113.

البارز نيفيل موت الذي قال: «أؤمن بوجود فجوة واحدة لن يكون لها أي تفسير علمي، وهي الوعي البشري»[١] وإرفين شرودنجر الذي رأى أنه: «لا يمكن تفسير الوعي بالمنهج المادي، فالوعي أساس، ولا يمكن تفسيره في ظل أي شيء آخر»[٢]

بل إن الدراسات الداروينية المكاثرة مازالت تقر بتعذر الوصول إلى تأكيد ما افترضته حيال المضمون المادي للوعي والمعتقدات رغم سعيها الحثيث لذلك، لقد أضحى سؤال الوعي «المشكلة الصعبة» لدى فلاسفة الوعي والمهتمين بالوظائف الإدراكية، بعد التأسيس لهذا الحقل ومراقبة الدراسات حوله لما يجاوز العشرين سنة، كتب فيلسوف الوعي ديفيد تشالمرز: «إن المشكلة الصعبة المتمثلة في تفسير الوعي الظاهراتي هي واحدة من أكثر المشاكل المحيرة في الفلسفة والعلوم برمتها، لا توجد حلول تحشد الموافقات عليها في الوقت الحالي، تتمايز المشكلة الصعبة للوعي مع المشكلات السهلة للإدراك المتمثلة في شرح مختلف الوظائف السلوكية أو الإدراكية الموضوعية مثل التعلم والذاكرة والتكامل الإدراكي والتقرير الشفهي»[٣]، أما عالم الأعصاب الإدراكي جوليو تونوني فقد صدّر إحدى أوراقه بنقل الإجماع العلمي على تعذر الوصول إلى حل معضلة الوعي: «يعتقد الجميع ـ تقريباً ـ أن فهم الوعي على المستوى الأساسي بعيدٌ عن متناول العلم المعاصر، ما يُقال غالباً: إن أفضل ما يمكننا فعله هو جمع المزيد والمزيد من الحقائق حول الارتباطات العصبية للوعي ـ أي تلك الجوانب من وظائف الدماغ التي تتغير عندما تتغير بعض جوانب الوعي ـ ونأمل أن نأتي يوماً بتفسير»[٤]، بل إن دانيال دينيت نفسه يقول: «عندما

---

(١) Mott, N. (1991). Can Scientists Believe: Some Examples of the Attitude of Scientists to Religion.. p.8.

(٢) Moore, W. J., Moore, W. J., & Walter, M. (1994). A life of Erwin Schrtdinger. Cambridge University Press. p.181.

(٣) Chalmers, D. (2018). The meta-problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 25(9-10).

(٤) Tononi, G. (2008). Consciousness as integrated information: a provisional manifesto. *The Biological Bulletin*, 215(3),p. 216.

نسمع طلباً بتخيل حرف A كبير باللون الأزرق على خلفية سوداء، ثم ننفذ هذا الطلب، لا نتفاجأ من أنه يمكننا القيام بذلك، ولا أننا فعلناه في ذلك الوقت، ولكن ليس لدينا نظرة ثاقبة على الإطلاق حول كيفية «وراء الكواليس» الآلية العصبية التي أنجزت هذا. وعندما تشرد أذهاننا، فإن تتابع الأفكار والصور والألحان والآلام والإثارة التي تحدث لنا تنشأ من حيث لاندري أين وكيف يحصل ذلك، وما يدور فينا لإنتاج مثل هذه الفكرة: هو شيء يتعذر علينا الوصول إليه تماماً»[١]

الثاني: تفسير الوعي والتعقل باعتبارهما منتجين داروينيين لتعزيز البقاء:

عقيب ازدهار النظرة الداروينية مالت الفضاءات الفلسفية إلى هجران المثالية والمذاهب العقلانية، لقد أضعفت التصورات الطبيعانية الجديدة الثقة في تلك المذاهب التي تنزع إلى القول بوجود حقيقة مطلقة ـ سواها ـ، إذ العقل ليس إلا نتاجاً للارتقاء، والأفكار ماهي إلا حصاد للاصطفاء الطبيعي، والحقيقة المتوصل إليها عن طريقه لايمكن سلخها عن الكائن الحي وإقامتها كمبدأ مستقل عن الإنسان، وهذا يعني ـ كما يرى النقاد ـ أن التفكير والوعي برمته ماهي إلا آليات لتعزيز البقاء الحياتي ولا يعني أنها كاشفة ـ بالضرورة ـ عن الحقيقة[٢]: «فإذا كانت الاعتقادات بالدرجة الأولى وسائل لمؤالفة المحيط، فماذا يكون مصير الحقيقة بل مصير العلم ذاته؟ لا يمكن أن يكونا سوى شكل خاص للمؤالفة البيولوجية نجّله بسبب نجاح وظيفته في تثبيت دعائم الحياة، فالحقيقة بأي معنى آخر، الحقيقة المطلقة التي نادى بها قدماء العقليين، عديمة المعنى في عالم متطور»[٣]

إن الوعي البشري حين ينظر إليه كمنتج للانتخاب الطبيعي لا أكثر، لن يكون إلا أداة للبقاء والتكاثر، إن أي أداة بهذه الإمكانات المحدودة

---

(١) Dennett, D. C. (2018). Facing up to the hard question of consciousness. Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences, 373(1755), 20170342.

(٢) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.126.

(٣) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.494-495.

لا يمكنها تقديم رؤية شاملة للعالم تتجاوز مطالبها البسيطة، فضلاً عن مجاوزة العالم والتطلع لما وراءه، أو استكناه خفايا الطبيعة وأسرارها، وهو ما يشكك في صحة النتائج التي تقودها فرضياته، بل ولا يحمل أي التزام بفهم العالم أصلًا، ويحجم المعرفة إلى حدود ضيقة هي حدود تعزيز البقاء لا تطلّب الحقيقة، كما أنه يزيف الشعور الفطري الضروري بمعرفة الحقيقة استقلالاً عن منافعها لبقائنا، لقد شعر داروين بعمق هذا المأزق حينما قال في إحدى مراسلاته الخاصة لأحد أصدقائه: «يساورني دوماً شك مخيف بأن قناعاتي حول تطور العقل البشري من عقول الحيوانات الأدنى ليست ذات قيمة أو أنها غير موثوقة»[١]، إذ إن هذا التشكيك قد يعود بالنقض على النظرية الداروينية بأسرها؛ حيث توصل لها عقل بهذه المواصفات المترقية المحدودة.

لذلك وانطلاقاً من شك داروين الأخير، حاجج الفيلسوفان الفن بلاتنجا وتوماس ناجل ـ أحدهما مسيحي والآخر ملحد ـ في مدى موثوقية قدراتنا الإدراكية في ظل التسليم بالمنظور الدارويني القاضي بما سبق بيانه، وانتهى الفن بلاتنجا إلى أن «احتمال كون قدراتنا العقلية موثوقة بشرط صحة الطبيعانية والتطور ضئيل جدّاً. . .لو كان المذهب الطبيعاني ونظرية التطور صحيحين معاً فعلى الأرجح لن تكون قدراتنا الإدراكية موثوقة»[٢]، وبالتالي فكل ما يصدر عنها من اعتقادات وأفكار غير موثوق أيضاً باعتباره مستلزماً للدحض الذاتي فـ«هذا الاعتقاد يطلق النار على قدميه»[٣]، ويشاركه ذات الحجة عدة فلاسفة أبرزهم توماس ناجل الذي رأى أن مطابقة حقائقنا التي توصلت لها قدراتنا الإدراكية للواقع لا يمكن الاستيثاق منها لأن قدراتنا قد طُوّرت لتحقيق البقاء لا إصابة الحقيقة: «لو اعتقدنا أن قدرتنا على تكوين اعتقادات صادقة هي قدرة ناتجة عن الانتخاب الطبيعي فهذ يعني أننا سنواجه شكوكاً قوية متعلقة بنتائج

---

(١) Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin. p.62.

(٢) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA. p.314.

(٣) ibid:314.

هذه الاعتقادات»[١]، ومع أن توماس ناجل هذا يجنح إلى نمط مغالٍ من الشكوكية العبثية[٢] والرغبوية الإلحادية؛ إلا أنه لم يجد في أخطبوطية الداروينية السلطوية ـ أية معنى: «أريد أن يكون الإلحاد صحيحاً، ولا يطمئنني واقع أن بعض أكثر الناس ذكاء واطلاعاً ممّن أعرفهم هم مؤمنون متديّنون، الأمر ليس ببساطة أنني لا أؤمن بالإله وآمل بطبيعة الحال أن أكون على حق في اعتقادي، الأمر هو أنني آمل أن لا يكون الإله موجوداً! لا أريد أن يكون الإله موجوداً؛ لا أريد أن يكون الكون كذلك. أظن أن مشكلة السلطة الكونية ليست حالة نادرة وهي مسؤولة عن كثير من العلموية والاختزالية في زمننا. . . ومن النزعات التي تدعمها هي الاستعمال المُفرط والمُضحك للبيولوجيا التطوّرية لتفسير كل شيء عن الحياة، ومن ضمنها كل شيء عن العقل البشري»[٣]

يشير ناجل بالطبع إلى الاتجاه الدارويني الحديث الذي دشنه دانيال دينيت ـ الذي شُيد معماره المعرفي على أساس مادية العقل وقابليته للتفسير المحسوس[٤] ـ والذي خلص في دراساته إلى توهيم الوعي باعتباره منتجاً ثانوياً ـ عرضياً وغير مقصود أصالة ـ لتطور الدماغ البشري[٥] وهذا يعني تزييف المعرفة الإنسانية باعتبارها إفرازاً لهذا الوعي! كتب دينيت مرة حول التبدلات اللونية المشاهدة: «هذه حقيقة محيرة ابتداءاً بل إنها محبطة، حيث يبدو أنها تشير إلى أن قبضتنا الإدراكية على العالم أسوأ بكثير مما كنا نظن، إننا نعيش في شيء شبيه بعالم الأحلام، أو أننا ضحايا وهم جماعي كبير»[٦]، «بينما

(١) Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. p.28.

(٢) Nagel, T. (1971). The absurd. *The Journal of Philosophy*, 68(20), 716-727.

(٣) Nagel, T, The Last Word, New York: Oxford University Press, 1997. p130-131.

(٤) Searle, J. R., Dennett, D. C., & Chalmers, D. J. (1997). The mystery of consciousness. New York Review of Books.

(٥) Dennett, D. C. (1998). The evolution of consciousness. *Consciousness and Emotion in Cognitive Science: Conceptual and Empirical Issues. Taylor & Francis*, 99-120.
And: Dennett, D. C. (1993). Consciousness explained. Penguin uk. p.23-31, 376.

(٦) ibid:. p.376.

لا يزال هناك مفكرون ينظّرون بجرأة لكون الوعي شيئاً موحداً ثميناً حقيقياً ـ كما الحب أو الذهب مثلاً ـ، كما أنه شيء «واضح جداً» و«خاص جداً»، إلا أن الشك يتزايد في أن هذا كله وهم»[1] وفي مقطع منشور على شبكة «تيد Ted» التعليمية يماثل دينيت بين الوعي والسحر في كون كل منهما رزمة من الخدع مستندة إلى مجموعة من الحيل البصرية وغيرها[2]

كتب الفيلسوف جون سيرل تعليقاً على رؤية دينيت: «إنه ينتهي بإنكار الوجود الحقيقي للوعي تماماً بالمعنى الدقيق للكلمة»[3]

لاتثير تلك الاستنتاجات حساسية عامة الداروينيين، ويحيل أكثرهم عليها باعتبارها النموذج المعتد به لتفسير الإدراك المنبثق من التطور الدارويني للعقول، وفي الواقع فهذا النموذج متسق غاية الاتساق مع المنطلقات التطورية المفترضة عجز قدراتنا الإدراكية ـ المتطورة لتحقيق البقاء لا غير ـ عن تجلية الحقيقة، يقول التطوري البارز والحائز على جائزة نوبل فرانسيس كريك: «أدمغتنا المتطورة هي في ختام الأمر لم تتطور تحت ضغط الحاجة إلى كشف الحقائق العلمية، وإنما هي فقط قد تطورت لتمكيننا من أن نكون على درجة من الذكاء تكفي للبقاء على قيد الحياة»[4]

لذا، وعبر زعزعة الثقة في موثوقية قدراتنا الإدراكية: سدت الداروينية الإجابات المحتملة لسؤالات الوجود ـ التي تفرض نفسها كضرورة ملحة ـ باعتبارها نواتج ثانوية وعرضية لتطور الوعي البشري، بل وسدت مشروعية تداول تلك الأسئلة باعتبارها وهماً ـ كما في المبحث السابق ـ وهذا المسلك المشهور والقالب المستهلك هو دأب الداروينيين للهروب من مواجهة أزماتهم المعرفية.

---

(١) ibid:. p.23.

(٢) https://www.ted.com/talks/dan_dennett_the_illusion_of_consciousness

(٣) Searle, J. R., Dennett, D. C., & Chalmers, D. J. (1997). The mystery of consciousness. New York Review of Books. p.55.

(٤) Crick, F., & Clark, J. (1994). The astonishing hypothesis. The Scientific Search for the Soul., Simon & Schuster. p.262.

إن مما يلحظ مؤخراً ـ كذلك ـ حساسية العهد إلى العقل كمخلص معتد به للاستشكالات المعرفية في بعض الحقول العلمية، إن ذلك التوهيم التطوري لقدرات الوعي البشري يفسر جزءاً من تلك الحساسية التي يسفر تجاهلها عن الاعتراف بامتياز إنساني ـ غير مبرر وفق المنظور التطوري ـ مما جعل بعض اللاجئين إلى هذا العهد[١] ـ أعني الشعور بصدقية الوعي البشري ـ يؤكدون حذرين على كونه نوعاً من القناعة القلبية المجردة لاغير.

لطالما استشكل المرء طروء أفكار وافتراضات «جامحة بطبيعتها» على الأوساط العلمية، ثم تبين أنها قد تكون شيدت على معمار هذه الرؤية المزيفة للوعي والمشككة في نفاذه للحقيقة، على سبيل المثال: يبدو من الصعب فهم جوهر فرضية تمثيل الوعي التي طرحت في الأوساط الفيزيائية كتفسير لملاءمة الكون لنا دون المرور بالقنطرة التطورية، فإذا فقدنا الثقة في صدقية وعينا الذي لن يهمه سوى الاعتقادات المعززة لبقائنا دون مطابقتها للواقع في ذات الأمر، فقد يكون ذات الوعي الإنساني نفسه مختلقاً وممثلاً من قبل حاسوب كوني كبير يدار بطريقة غامضة من قبل كائنات ما![٢]

وبالجملة فإن الوعي البشري يمثل تحدياً كبيرا للمنظور التطوري سواء ماكان من تفسيراتهم الغامضة لظهوره، أو استعصائه على الخضوع للآلة المادية المجردة، أو لوازم اعتباره محض منتج عرضي لتعزيز البقاء، مما يجعله تحدياً معرقلاً لمشروع تقويض الإنسانية.

بعد نسفه للتصور الدارويني للوعي، كتب توماس ناجل: «لقد جادلت

---

(١) رغم كونهم يعبرون عن وجهات نظر لاأدرية أحياناً كبول ديفيز.

See: Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.286.

(٢) وجدت فيما بعد أن دينيت نفسه افترض في مجموعة من كتبه أن الوعي البشري عبارة عن ما يشبه التمثيل الآلي للمدخلات دون أن تكون هذه الأجزاء الآلية على وعي بما تفعل، أي أن وعي كل إنسان يشبه الوعي الالكتروني في توجيهه للمدخلات دون استبصار فعلي بها، فأدمغتنا مثل الكمبيوتر والوعي مثل البرمجية الموجهة في هذا الكمبيوتر، وهذه هي رؤيته البديلة لصدقية الوعي.

see: Dennett, D. C. (1997). *Consciousness in human and robot minds*. Oxford University Press.

and: Searle, J. R., Dennett, D. C., & Chalmers, D. J. (1997). The mystery of consciousness. New York Review of Books. p.102.

بصبر ضد التصور الطبيعاني السائد، وهو التصور المادي الاختزالي الذي يهدف إلى التقاط الحياة والعقل من خلال امتداد الداروينية الجديدة. . .الذي لا يمثل انتصاره سوى انتصار للإيديولوجيا على المبادئ الفطرية الأولية. . .سأكون على استعداد للمراهنة على أن الإجماع الحالي على هذا التصور سيصبح مثيراً للسخرية بعد جيل أو جيلين على الرغم من أنه بالطبع قد يتم استبداله بإجماع جديد غير صائب ألبتة، إن شغف الإنسان الإيماني لا ينضب»[١]

ـ تحدي الإرادة الحرة:

يمثل الشعور بحرية الإرادة وإمكانية الاختيار امتيازا فطرياً للنفس الإنسانية، بل إن الفكر الإنساني يقوم على معطى الحرية الذي تشكل حرية الإرادة مكوناً مركزياً فيه، هذه الحرية التي يجدها المرء في نفسه ـ ولا يجد لها دفعاً ـ لم تتسق مع المادية الداروينية التي تخضع الأشياء لوجود موضوعي صارم وحتمية جمادية حيث لا ثمة إلا الجبرية المادية التي لا اختيار فيها للفرد، وإنما يخضع فيها الإنسان ـ وغيره بالطبع ـ إلى نتائج العمليات البيوكيميائية الناشئة عبر الصدفة، فإذا افترضنا أن الإنسان متطور بشكل طبيعي مادي فيعني ذلك انتفاء الحرية عنه، لكن الإنسان لم يستطع الاستسلام لتلك القبضة الجبرية وظل يعالج بعداً داخلياً حراً بين جنبات نفسه، حتى لو أذعن لتلك المضامين التقويضية ظاهراً.

رغم إيمانه التام بتطور الإنسان من أشباه القردة، تمسك الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار موران بالنسبة الضئيلة التي تفصل بين الإنسان والشمبانزي في الجينات[٢] وقرر أنها كافية لتفسير ما شعر به من بون شاسع

---

(١) Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. p128.

(٢) دراسات التقارب الجيني بين الإنسان والشمبانزي تخترمها إشكالات ظاهرة في التفسير والتوظيف، فالجزء المقروء من الجين انتقائي مسبوق بحذف وتحديد متحيز لإثبات التشابه، كما أنها معارضة بأخرى تحدد التشابه بنسب متفاوتة تصل إلى ٧٠٪ وبما أقل، انظر على سبيل المثال: =

بين الإنسانية وماسواها[1]، لكن لم تبد المؤسسة الداروينية تسامحها مع آراء كتلك، فلا مجال لتقرير أي امتياز للهوية الإنسانية إذ ليست إلا محض عنصر جزئي ضمن الوحدة المادية المصمتة، وكما تم توهيم الوعي البشري تم توهيم حرية إرادة الإنسان، لقد فرضت نظرية التطور ـ كما يرى ريتشارد ليونتين[2] ـ نمطاً من التغريب بين الكائن الحي وبين العالم الخارجي، حيث ظل الكائن الحي دائماً مفعولاً به بإزاء العالم الخارجي الذي هو الفاعل، وفي مثل هذه الظروف يصعب إيجاد مكان للإرادة الحرة في وجهة النظر الداروينية الحديثة[3]، فلسنا حسب دوكنز سوى «نوع من الروبوتات ثقيلة الحركة تحتوي على جينات تتحكم فينا جسداً وعقلاً»[4] أما ما نشعر به من حرية لإراداتنا فداخل ضمن جملة الأوهام التكيفية التي أوجدنا عليها التطور.

يأخذ الفيلسوف وعالم الأعصاب الدارويني سام هاريس زمام المبادرة في توهيم الحرية الإرادية، إذ يستفتح كتابه المعنون بذات الإشكالية بقوله: «الإرادة الحرة وهم، نحن ببساطة لا نصنع إرادتنا، الأفكار والنوايا تنشأ من أسباب خلفية لا نعيها ولا نملك سيطرة واعية عليها، نحن لا نملك الحرية كما نعتقد»[5]

يحاول هاريس أن يبرز اتساق نظرته حول حرية الإرادة مع البناء العلموي المعاصر، إنها «غير متماسكة كمفهوم»[6] لأنه إما أن يكون هناك

= Cheng, Z., Ventura, M., She, X., Khaitovich, P., Graves, T., Osoegawa, K.,... & Eichler, E. E. (2005). A genome-wide comparison of recent chimpanzee and human segmental duplications. *Nature*, 437(7055), 88-93.

And: Tomkins, J. (2013). Comprehensive analysis of chimpanzee and human chromosomes reveals average DNA similarity of 70%. *Answers Research Journal' 6(2013), 63-69.*

(١) انظر: النهج: إنسانية البشرية ـ الهوية البشرية، إدغار موران، ترجمة: هناء صبحي ص٤٠.

(٢) Lewontin, R. (1996). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.108.

(٣) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.58.

(٤) Dawkins, R. (1989). The selfish gene New York: Oxford University Press.p.vii

(٥) Harris, S. (2012). Free will. New York: Free Press. p.5.

(٦) ibid:. p.5-6.

مسببات مسبقة «مادية» لإرادتنا وإما أن تكون بالصدفة، وكلا الحالين لسنا مسؤولين عنهما[1]، وبالفعل فإن حرية الإرادة تستعصي على التفسير المختزل للحقيقة في خيارات مادية[2]، إن من أثبت من الداروينيين وجود حرية ـ ولو محدودة ـ للإرادة ـ كدانيال دانيت ومايكل روس وغيرهم[3] ـ لم يخلص إلى تفسير جلي لامتياز النفس الإنسانية بشيء لايقر التطور امتيازها به، إن حرية الإرادة ـ منذ أكل آدم وزوجه للشجرة ـ صنعة إلهية خالصة للنفس الإنسانية لتأهيلها للقيام بمسؤوليتها الاستخلافية.

يستصعب دانيال دانيت ومايكل روس توهيم شعورنا بالإرادة الحرة، إنه صادق في رأيهما، لكنهما في ذات الوقت متمسكان بالمنظور الجبري وبالحتمية المادية في رؤية تدعى «التوافقية»[4] عُهد بها إلى ديفيد هيوم، إلا أن تلك الرؤية أعجز ما تكون عن تفسير امتيازنا بذلك الشعور.

يبدي هاريس في ثنايا كتابه قدراً كبيراً من المكاشفة حين يخلي الإنسان من مسؤوليته الأخلاقية عن أفعاله في صورة الفصل بينها وبين الإرادة الحرة: «الرجال والنساء المحكوم عليهم بالإعدام لديهم تركيبات من الجينات السيئة، آباء سيئين، بيئة سيئة وأفكار سيئة، . . . لايوجد إنسان مسؤول عن جيناته أو طريقة تربيته»[5]، إذن: «لا يمكنني أن أعتبرك مسؤولاً عن سلوكيات لا يمكنك التحكم فيها»[6] إنه قد يتقبل نوعاً من الردع لها كما لو استطعنا ردع أي

---

(١) ibid:. p.5-6.

(٢) لقد قال بمضمون عبارة هاريس جمع من الماديين الملاحدة كالفيزيائيين السكندر روزنبيرج وستيفن هوكنج، والتطوري جيري كوين وغيرهم، نقل تلك المقولات د. سامي العامري في كتابه: براهين وجود الله في النفس والكون والعلم، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.268.

(٤) ibid:268.

And: Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life. Simon and Schuster. p.366-423.

And: Flew, A. (2007). There is a God: How the world's most notorious atheist changed his mind. HarperOne. p.99.

(٥) Harris, S. (2012). Free will. New York: Free Press. p.54.

(٦) ibid:59.

حتميات مادية أخرى كالكوارث والأعاصير دون مسؤولية أخلاقية تلحق بمرتكبها[١]

لقد تم فعلاً توظيف تلك المعايير في وقائع حية، حيث كشفت حيثيات الحكم في قضية (ليوبولد ولويب) أن المحامي الدارويني الشهير كلارنس دارو ـ المدافع عن التطور في محاكمة سكوبس الشهيرة ـ دافع عن القاتلَين ـ اللذين قتلا صبياً لمجرد رغبتهما في ارتكاب جريمة كاملة ـ بكونهما ضحايا القوى الطبيعية عديمة الرحمة: «ليس لدينا الكثير من الخيارات لنتحكم بذواتنا، فقد قامت الطبيعة بذلك وحدها ولسنا سوى دمى تتحرك وفق ما رسمته الطبيعة... هل نلوم لويب ـ أحد القاتلَين ـ على قوى الطبيعة اللانهائية التي تتآمر على تشكيله بهذه الطريقة من قبل أن يولد بعصور؟... هذه الجريمة الغريبة والمحزنة قد حدثت لأن شيئاً ما قد جاء بالخطأ أثناء عمليات تطور الإنسان البشري اللا متناهية»[٢]

لا تهدف هذه الفقرة لشرح افتقاد الالزام الأخلاقي لمعناه في ظل جبرية الإرادة، وإنما تهدف أصلاً لبيان استعصاء الإرادة الحرة على الإذعان للتصور الدارويني المقوض للإنسانية إلا بتوهيمها الذي يوقع الداوينيين في إشكالات لا تقل عن إثباتها. إن نتائج اختبارات بنفيلد آنفة الذكر لم تستطع تحديد موضع للإرادة في أي جزء من الدماغ؛ فالإرادة البشرية تستعصي على المادة وبناء على ذلك يخلص عالم الأعصاب جون أليكس إلى أنه: «ليس هناك إذن أسباب علمية وجيهة لإنكار حرية الإرادة التي لابد من افتراض وجودها إذا أردنا أن نتصرف كباحثين علميين» «بل إن إنكار حرية الإرادة يجعل من العلم كله أمراً منافياً للعقل، فعلى العالم أن لا يسأل «ما هو الصحيح؟» بل «مالذي نحن مهيأون لاعتقاده؟»»[٣]

---

(١) ibid: 59-73.

(٢) Darrow, C. (1924). Closing Argument. The State of Illinois v. Nathan Leopold and Richard Loeb. Delivered by Clarence Darrow. Chicago, Illinois, August, 22.

(٣) Augros, R. M., & Stanciu, G. N. (1984). The new story of science: mind and the universe. p.23.

ـ تحدي المكنونات السماوية في النفس البشرية:

إن كثيراً من المكونات الإنسانية الفارقة ما زال عصياً على التفسير التطوري تقديم توصيف دقيق لتطورها عن الحيوان، بل لم يُقدم لها أي تفسير يذكر، إن المقارنة بين أكثر أنواع الحيوانات تقدماً وبين إنسان بدائي[1] مشوش بمعتقداته الغريبة وغارق في أسراره ورموزه؛ يظهر فرقاً جوهرياً لا يمكن رده لمجرد اختلاف في مراحل التطور فحسب[2]، لقد قدم المفكر الكبير علي عزت بيجوفتش خلاصات مهمة في هذا السياق القاضي بكون المكنونات السماوية في النفس البشرية، والتسامي عن الطبيعة والشعور بالاغتراب عنها وما يلحق ذلك من طقوس ومحرمات وتضحية خارجة عن النسق «الحيواني المصلحي» تستلزم تفسيراً تقصر عنه الأدوات الداروينية.

ليست المشكلة في الرؤية التطورية ـ بحسب بيجوفتش ـ الإشارة إلى الطبيعة الحيوانية الكامنة في الإنسان، فتلك ـ برأيه ـ قد دل الدين على وجودها قبل التطور، وإنما المشكلة هي مدى شمولية تلك الطبيعة، لقد فككت المذاهب المادية الإنسان إلى أجزائه الجامدة التي تكونه، ثم عززت الداروينية من هذه النظرة المتطرفة للإنسان، وأعادت صياغتها لتتفق ومجريات العلم الحديث، فما الإنسان إلا حيوان تقلب في عمليات طويلة حتى وصل لهيئته المنتصبة، وجميع تعقيداته الروحية وتميزه يمكن إرجاعها إلى عوامل بيولوجية مادية، ثم أضافت الداروينية الجديدة للإنسان بعداً تفكيكياً جديداً بإرجاعه لمجرد اختلاط عوامل جزيئية كيميائية[3]

يرى بيجوفتش أن مبدأ وجود الحيوان هو المنفعة والكفاءة، فهناك

---

(١) يقصد بالإنسان البدائي إنسان ما قبل تدوين التاريخ، وقد اتخذ الانثربولوجيون القبائل الهمجية وسيلة لدراسة البشر البدائيين ولا يشير ذلك إلى صحة ماتوصلوا إليه حول طروء الدين التوحيدي على التعددي، وطروء التعددي على الخرافي، وإنما قُصد بذلك الإشارة أن الحالة الدينية ملازمة للإنسان مميزة له عن الحيوان في شتى تقلباته الحضارية.

(٢) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفش، ترجمة: محمد عدس، ص٥٢.

(٣) المرجع سابق ص٥٢ ـ ٥٠.

الشعور والذكاء ووسائل الاتصال وإشباع الحاجات وبعض أشكال التكافل والاقتصاد، وهو يشترك في تلك النواحي مع الإنسان، لكن ليس في عالم الحيوان شيء ما يشبه السحر أو الدين، أو الفن، أو المحرمات، لقد كان الحيوان ـ وما زال ـ يسلك عندما يذهب للصيد سلوكا منطقياً عقلانياً، فهو لا يدع فرصة إلا اقتنصها، بدون أي اعتبارات «روحية» أو «إنسانية» فهو يرى الأشياء برؤية مادية مجردة ـ ويضرب لذلك مثالاً بممالك النحل التي تدار من قبل أفرادها بقسوة بالغة وتخلص فوري من الضعفة من أفرادها ـ أما الإنسان فللأشياء لديه دلالة طوباوية تتجاوز في أهميتها دلالتها الواقعية، لقد كان البدائيون يحيطون رحلاتهم للصيد بوابل من الطقوس التعبدية والرقصات الخاصة والخضوع لأوثانهم، كما ارتبطت بالزراعة فكرة التضحية البشرية وماشملته من ممارسات مروعة أحياناً إذ كان القرطاجيون عندما يلجأون للصلاة من أجل المطر يقذفون بأطفالهم في فم إلههم «مولوخ» الذي تتأجج فيه النيران، ثم يقول: «لقد وجدت التضحية في جميع الأديان بلا استثناء، وظلت طبيعتها غير مبررة بل غامضة، إنها في الحقيقة من نظام آخر ومن عالم آخر، وقد تأخذ التضحية في الديانات البدائية أشكالاً مروعة، ولكنها مع هذا الوصف تمثل خطاً فارقاً موجعاً في مشهده، خطاً فاصلاً بين العصر الحيواني المزعوم، وبين عصر الإنسان، فالتضحية إنما تمثل ظهور مبدأ جديد مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات، المصلحة حيوانية، وأما التضحية فهي إنسانية»[١]

لا يقنع بيجوفتش بالقوالب التطورية الباردة والمستهلكة لتفسير تلك الأبعاد الإنسانية المعقدة، لقد ولّد لديه شيوع فكرة التطهر من الشر التي استتبعها نظام «المحرمات» أو عرف لاحقاً «بالتابوهات» الشعور بكون الإنسان ينأى بنفسه عن الاندماج في الطبيعة، إنه يتبرأ من انتساله منها ويتصرف كمغترب عنها: «لو كنا حقاً أبناء هذا العالم فلن يبدو لنا فيه شيء نجس ولا

(١) المرجع السابق ص٥٧، وانظر: ص٥٣ ـ ٥٦.

مقدس»[١]، إن شعور الإنسان الأساسي حيال الطبيعة هو الخوف، وليس هذا الخوف بالخوف البيولوجي الذي يحيط بالحيوان، إنما هو خوف روحي كوني موصول بأسرار الوجود الإنساني وألغازه، حتى شُحن وجوده بحالة جوانية متطلعة إلى السماء، في ظاهرة ظلت مستعصية على التفسير المادي المجرد: «إن ظاهرة الحياة الجوانية أو التطلع إلى السماء ـ وهي ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة عن الحيوان ـ. . .تظل مستعصية على أي تفسير منطقي ويبدو أنها نزلت من السماء «نزولاً حرفياً» ولأنها ليست نتاجاً للتطور، فإنها تقف متعالية عنه مفارقة له»[٢]

كتب بعد ذلك: «بعد دراسة لرسوم إنسان «النياندرتال» في فرنسا استنتج هنري سميل أن الحياة النفسية للإنسان البدائي لا تختلف إلا قليلاً جداً عن الحياة النفسية للإنسان المعاصر: «حتى رجل الكهف الذي عاش قبل سبعين ألف سنة عانى من هذا (الدوار الميتافيزيقي) وهو مرض الإنسان الحديث». .من الواضح أن هذا ليس استمراراً لتطور بيولوجي، ولكنه فصل من فصول المأساة التي كانت قد بدأت بمقدمة في السماء»[٣]

إن من الواضح أن الإنسان لم يستطع أن يتلبس بالحالة الداروينية ولم يستطع تقويض مكنونات نفسه السماوية مهما كرّس نفسه لذلك، إن ما يشعر به الإنسان من احتياج عارم لمخلص لآلامه وافتقار رهيب لسند يتكئ بظهره المنهك إليه ليس وليد الصدفة والتطور، هذا الشوق الغامض قد صب عليه الإنسان صباً بحيث لا يمكنه الانفكاك عنه مهما قاومه. حينما أراد الانثربولوجي وعالم اللغات غيلبرت موراي تأويل هذا الشعور تأويلاً داروينياً تعثر به: «ليس بوسعنا أن نفلت بسهولة من قبضة هذه القوى العمياء الكامنة في الخفاء، والحقيقة أنني عندما أجد المذهب الفلسفي تلو المذهب الفلسفي يقع في هذا الاعتقاد الموهوم بوجود صديق وراء الحوادث، وعندما أجد أنني

(١) المرجع السابق ص٦٠.

(٢) المرجع السابق ص٦١.

(٣) المرجع السابق ص٦١.

أنا نفسي لا أستطيع أن أحجم عن مثل هذا الاعتقاد إلا لفترة معينة وبعد جهد: يبدو لي أننا ربما نكون هنا أيضاً واقعين تحت سلطة غريزة لا يمكن استئصالها»[١]

انطلقت الداروينية في رؤيتها للإنسان من التسوية بينه وبين المادة، فالإنسان ما هو إلا نتاج مادي لحقائق معينة، لقد أُريد لها أن تذيب الجوهر الإنساني الروحي، كتب الصحفي ديفيد كوامن مرة: «القضية ليست قضية تطور مقابل الرب، فليس وجود الرب هو ماتتحداه نظرية داروين، بل ماتتحداه هو الصفة الإلهية[٢] المفترض وجودها في الإنسان، الإيمان بأننا نحن ـ خلافاً لكل أشكال الحياة الأخرى نسمو روحانياً ونحوز جوهراً غير مادي ـ مخلد، وهو ما يمكننا من أن يكون لنا توقعات خاصة بالأبدية، ووضع خاص... وحقوق ومسؤوليات خاصة»[٣]

لكن طرف التحدي الأول ليست النظرية التطورية المجردة ـ كما يتردد كثيراً ـ بل الرؤية المنسوجة على إثرها، الرؤية التي جعلت ستيفن جولد يتبنى عبثية الإنسان وصدفيته في مثل قوله: «يمكن التعبير عن الرؤية الأعمق للطبيعة البشرية وقيمتها بعبارة بسيطة، إنه تجسيد الصدفة: الإنسان العاقل كيان موجود وليس نزعة»[٤]، «أخشى أن «الإنسان العاقل **Homo sapiens**» هو «شي صغير جداً» في كون شاسع، حدث تطوري بعيد الاحتمال للغاية»[٥] في مثل مناخات هذا المشهد نمت فكرة موت الإنسان التي ألقت بظلالها على الفكر

---

(١) Murray, G. (1915). The Stoie Philosophy: Conway Memorial Lecture Delivered at South Place Institute on March 16, 1915. GP Putnam's sons. p.64.
And: Murray, G. (1922). Tradition and Progress. Houghton Mifflin. p.105.

(٢) لا يمكن أن يقبل مؤمن بهذا التعبير، لكن حالما نعلم صدوره من ملحد مادي ـ وليس ملحداً روحانياً ـ فإنه لايعنيه على حقيقته بل مراده واضح في كونه يشير إلى صفة التأله في الإنسان لاغير.

(٣) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.208.

(٤) Gould, S. J. (1990). Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history. WW Norton & Company. p.320.

(٥) ibid:. p.291.

ما بعد الحداثي، إذ عبّرت فكرة موت الإنسان في واقعها عن مضامين داروينية بحتة عبر تأكيدها المآلات التقويضية لأي مزية للإنسان ليس على الحيوانات فحسب بل على أي شيء، ومن ثم تلقفها ميشيل فوكو باعتبارها امتداد طبيعي لفكرة موت الميتافيزيقيا عند نيتشه وهيدجر عندما أعلن نيتشه «أن موت الإله لا يعني بزوغ عهد الإنسان بل أفوله»[(١)]

لقد ربط المسيري بين تلازم موت الإنسان بموت الإله؛ وبين نسيان الإنسان الغربي لربه حتى أُنسي نفسه ربطاً بديعاً حينما قال: «لو أردنا التعبير عن هذه الفكرة بالمصطلح الإسلامي لقلنا «نسيان الإله» بدلاً من «موت الإله»، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحَشر: ١٩]، وهي تعني أن وجود الإنسان ككيان مستقل عن الطبيعة يحقق قدراً من التجاوز لها؛ بسبب علاقته بالإله المتجاوز، فإن نسى الإنسان الله وظن أنه غير موجود، نسي نفسه وجوهره الإنساني المتجاوز ومركزيته في الطبيعة وما يُميِّزه كإنسان ونسي أنه إنسان، إنسان غير طبيعي مُستخلَف من إلٰه عليٍّ قدير مجاوز للطبيعة والمادة»[(٢)]

- تقويض الاستحقاق الإنساني:

ألقت إذابة التميّز الوجودي للإنسان ظلالاً جديدة على «مغالطة المذهب الطبيعي» القديمة، فإذا عدم الأساس الطبيعي للكرامة الإنسانية، فمن أين تستمد الحقوق الإنسانية وجودها؟ لقد عجزت الطبيعة أن توفر الأساس المبرر فلسفياً للحقوق والفضيلة والأخلاق في رأي كثير من الفلاسفة الأخلاقيين، بل «إن الإيمان بمغالطة المذهب الطبيعي يجري عميقاً في الفكر الغربي المعاصر، حتى ليصبح بعث البراهين على الحقوق الطبيعية مهمة مستحيلة»[(٣)] على حد

---

(١) Nietzsche, F. W. (1910). The Gay Science. Cambridge University Press. p.120.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، ١/ ٤٥٤.

(٣) Fukuyama, F. (2003). Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. Farrar, Straus and Giroux. p.114.

وصف المنظر السياسي ـ الاجتماعي فرانسيس فوكوياما، كان ديفيد هيوم قد اقترح أن معالجة التأسيس الطبيعي للحقوق الإنسانية كامن في حل الازدواجية بين ثنائية ما هو كائن وبين ما ينبغي أن يكون، والذي تعجز الملاحظة الطبيعية بقصورها عن منحه، لقد خلُص إلى استحالة اشتقاق ما ينبغي أن يكون مما هو كائن[(١)]

وعلى فرض وجود تلك الحقوق، فمن أين تستمد مشروعيتها الاصطفائية للإنسان في ظل التسوية التامة التي تقرها النظرة الطبيعية؟ إننا حينئذ ملزمون بمد البعد الحقوقي لكافة أبناء الطبيعة، إننا ملزمون بالمساواة في منح الحقوق للجميع بلا تفرقة. يصف فرانسيس فوكوياما تلك الإشكالية بقوله: «إن كرامة الإنسان العليا تسمح له بغزو الطبيعة... بعدما أضحت ممكنة بواسطة العلوم الفيزيائية الحديثة، لكن يبدو أن هذا العلم نفسه يظهر أيضاً أنه لا فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان هو عبارة عن مجرد شكل أكثر تنظيماً وأكثر عقلانية من الغرين «الطين الناشف». مع هذا، إذا لم يكن هناك ثمة قاعدة يبنى عليها القول إن للإنسان كرامة تسمو على الطبيعة؛ فعندئذ يتهاوى من تلقاء نفسه كل ما يبرر سيطرته على الطبيعة، إن الولع بالمساواة الذي ينفي وجود فوارق هامّة بين الكائنات البشرية باستطاعته أن يتحول إلى رفض فوارق كهذه بين الإنسان والحيوانات العليا، إذ تزعم الحركة من أجل حقوق الحيوانات أن القرود والجرذان والسمامير يمكن أن تعاني ما يعانيه الإنسان، كما أن الدلافين من جهتها تتمتع بشكل متطور من الذكاء؛ فلماذا يكون غير شرعي قتل البشر ولا ينطبق ذلك على المخلوقات تلك؟ وبالطبع، فالمحاججة يمكن أن تستمر بهذا الاتجاه: لم التمييز بين الحيوانات العليا والدنيا؟. وفي المحصلة النهائية: لماذا يتمتع الإنسان بكرامة تفوق كرامة جزء من عالم الطبيعة؛ من أكثر الصخور ضعةً حتى النجمة الأكثر بعداً؟ لماذا لا يحق للحشرات والبكتيريات والطفيليات المعوية والفيروسات المترسبة،

---

(١) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.. p.469.

الحصول على حقوق؟» ثم يقول: «يبدو أن انتقال المساواة من الكائنات البشرية إلى الكائنات غير البشرية وتوسعه هو أمر غريب في أيامنا، إلا أنه يندرج في الطريق المسدود الذي وصل إليه السؤال: من هو الإنسان؟ إذا كنا نعتقد حقاً أنه ليس قادراً على الاختيار الأخلاقي أو على الاستعمال الذاتي المستقل للعقل، وإذا كان بالمستطاع تصوره تماماً بعبارات ما دون ـ إنسانية، عندئذ لا يكون فقط محتملاً وإنما محتماً أن تتعمّم تدريجياً الحقوق على الحيوانات وعلى سائر المخلوقات الطبيعية، كما على البشر»[١]

وبالفعل، فإن المتسق في تصوراته الداروينية لا يمكن أن يضع امتيازاً حقوقياً للإنسان دون غيره، لذا أعرب عالم الأحياء الدارويني جيميس واتسون ـ مكتشف الحمض النووي بالاشتراك مع فرانسيس كريك ـ عن استيائه الكبير للتنظير الحقوقي بأسره حينما قال: «إن مصطلحاً مثل «حرمة» يُذكرني بحقوق الإنسان، من أعطى الكلب حقا؟ أصبحت كلمة حق هذه خطرة للغاية، لدينا حقوق المرأة، حقوق الطفل ويستمر الأمر لا ينتهي، ثم هناك حق السمندل وحق الضفدعة، لقد وصل الأمر إلى حد السخف. أود لو أكف عن قولي حقوق وحرمة. أفضل أن أقول إن الإنسان له حاجات، وأن علينا ـ ككائن اجتماعي ـ أن نستجيب إلى حاجات الإنسان كالغذاء أو التعليم أو الصحة، هذا هو الطريق الذي يجب أن نسلكه، أما أن نحاول أن نعطيه معنى أكبر بطريقة شبه غامضة فهذا ما نتركه لستيفن سبيلبرغ[٢] وأمثاله. إن هذا المصطلح مجرد رعدة بسيطة، هناك في السحاب ـ أعني أنه زبالة»[٣]، والإشكال الأساس هنا أن التنظير الحقوقي لايمكن تشييد معماره على غير أرضية الإيمان بالله، إذ لم تستطع الأرضية الليبرالية ومن قبلها الهيومانية أن تفلسف الامتياز

---

(١) Fukuyama, F. (1993). The end of history and the last man New York: Avon Books,. p.297-298.

(٢) يقصد المخرج وكاتب سيناريو والمنتج السينمائي الأمريكي من أصل يهودي، ستيفن ألان سبيلبرغ.

(٣) This quotation is taken from the transcript of a conference discussion reprinted in Stock, G., & Campbell, J. (Eds.). (2000). Engineering the human germline: An exploration of the science and ethics of altering the genes we pass to our children. Oxford University Press. p.85,by: Fukuyama, F. (2003). Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. Farrar, Straus and Giroux. p.114.

الحقوقي البشري بلا ثغرات بينة، حتى أن فرانسيس فوكوياما علّق على مقولة واتسون السابقة بقوله: «لقد كان على حق في ملاحظته المراحيضية عن حديث الحقوق المعاصر»[١]

إن من العجب ـ بعد ذلك كله ـ أن تسارع الحركات الإنسانيوية المعاصرة في التبشير بالداروينية رغم كل مجافاتها لأسسها الحقوقية ومنافحتها ـ أي الإنسانوية ـ عن كرامة الإنسان، كُتب في البيان الإنسانوي الثالث الصادر بدايات هذا القرن: «البشر هم جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ونتيجة للتغير التطوري وهي عملية غير موجهة»[٢] ويقول الإنسانوي البارز كوريس لامونت: «يقبل الإنسانيون بالمفهوم الدارويني للتطور إجابة علمية صحيحة لسؤال نشأة البشرية»[٣]، بل قد احتفى الإنسانيون بأشهر رموز الداروينية المعاصرة، إذ يرأس ريتشارد دوكنز تحرير مجلة مجلس الإنسانوية العالمية[٤]، وهو أيضا أحد رعاة الجمعية الإنسانيوية البريطانية[٥]، كما أن دانييل دينيت قد اختير من قبل الجمعية الإنسانوية الأمريكية لتمثيل الشخصية الإنسانوية لعام ٢٠٠٤م[٦]، بينما أعلنت الجمعية الإنسانية الأمريكية مؤخراً سحب جائزتها التي منحتها دوكنز عام ١٩٩٦م كـ«أفضل عالم إنساني» لتصريحاته المسيئة «للفئات المهمشة» من مثليي الجنس والتي استحق في نظرها تلك الجائزة سابقاً لجهوده الإنسانية الكبيرة[٧] ولربما تساءل المرء

---

(١) Fukuyama, F. (2003). Our posthuman future: Consequences of the biotechnology revolution. Farrar, Straus and Giroux. p.114.

(٢) American Humanist Association. (2003). Humanism and its aspirations: Humanist Manifesto III, a successor to the Humanist Manifesto of 1933. The Humanist, 63(3), 13-14.

(٣) Lamont, C. (1983). The philosophy of humanism. Science and Society. p.vxx

(٤) Richard Dawkins: CV: see onlaine: https://web.archive.org/web/20080423211133/http://www.simonyi.ox.ac.uk/dawkins/CV.shtml

(٥) See the official website of Humanists UK: https://humanists.uk/about/our-people/patrons/professor-richard-dawkins-frs/#

(٦) Annual Humanist Awardees, see online: https://americanhumanist.org/awardeesḤ

(٧) American Humanist Association Board Statement Withdrawing Honor from Richard Dawkins (2021), see online: https://americanhumanist.org/news/american-humanist-association-board-statement-withdrawing-honor-from-richard-dawkins

عما تستبقيه الداروينية من هوية للفكر الإنسانوي سوى تمرده على الأديان.

إن مقابلة هذه المآلات التقويضية بمضامين التكريم الإلهي: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ومضامين التسخير الكامل لكل ما في هذا الكون لذلك الكائن البشري المكرم بعقله: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠]، ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، لتشير إلى حجم التهاوي الكبير الذي لحق بالإنسان الغربي حينما أراد استبدال الثانية بالأولى، فهبط إلى درك الحيوانية، وصُهر في بوتقة حتمية جبرية لن تستطيع إرادته الفرار منها إلا إليها، وفقد ـ في إثر ذلك ـ إيمانه بربه، بل إيمانه بكل وجود مطلق، فلا ثمة إلا النسبية التي تدور في إطار المادة ومرجعيتها.

رابعاً: الحتمية التقدمية

مما لا خلاف فيه بين المؤرخين أن الإيمان بالتقدم وسير الحياة الإنسانية التصاعدي الهادف كان القاسم المشترك بين كافة أيديولوجيات القرن التاسع عشر[١]، لقد استبطنت الاتجاهات الفكرية المتصارعة ـ حينها ـ تصوراً تقدمياً للتاريخ البشري يقضي بكون «التاريخ يسير في خط مستقيم، وأن تطور العالم قد بدأ من الصفر، فالتاريخ باستثناء بعض الحركات الالتوائية والانتكاسات المؤقتة يسير بحركة متصلة إلى الأمام، ويتبع ذلك أن الحاضر دائماً هو شيء أكثر من الماضي وأقل من المستقبل»[٢]، وهم يعنون بالتاريخ المآلات العامة للحياة الحضارية الإنسانية لا المعنى المتعارف عليه من كونه تسجيلاً لوقائع الحياة البشرية وأحداثها.

لقد كان المنظور التقدمي من المسلمات غير القابلة للجدل آنذاك، إذ اعتقد أتباع هيغل حلول روح الإله في المجرى التاريخي لتقوده إلى أوج الكمال، وتبنى الوضعيون تصوراً تقدمياً للتاريخ أبرزه فيلسوف علم الاجتماع

---

(١) Bury, J. B. (1921). The idea of progress: An inquiry into its origin and growth. Macmillan and Company. p.334.
And: Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press.. p.394.
and: Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789,. p.133, 171.
and: Brinton, C. (1953). The shaping of the modern mind: The concluding half of ideas and men. New York: New American Library.p.112-113, 118-119.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب، بيجوفش، مرجع سابق ص٢١٩.

أوغست كونت في قانونه الشهير لمراحل البشرية الثلاث التي بدأت بالمرحلة اللاهوتية التي اتكأ التفسير فيها على عوامل غيبية، ومن ثم المرحلة الميتافيزيقية التي اتكأ فيها التفسير على معانٍ عقلية مجردة، ومن ثم بشر بالمرحلة الوضعية التي اتكأ فيها التفسير على محض المشاهدة والتجربة التي يتحقق فيها خلاص العالم من ويلات التفسير البدائي[(١)]، ومن ثم فالتاريخ كله لا يمكن أن يفسر بغير التقدم، حتى قال أحد الكونتيين: «إن تاريخ الجنس البشري هو تاريخ النمو، وهذا معنى التاريخ ومغزاه»[(٢)]

لقد كان الرومنطيقيون يؤمنون بالتقدم إيماناً تأليهياً للتاريخ - ورثوه من تأليهية المسحية - افترض أن مجرى الأحداث التاريخية موجهة من قبل قوة غامضة وفق رؤية غائية، حتى رأى أحد الناقدين حينها: أن «فكرة التقدم قد أصبحت معتقداً بديهياً ولا يحتاج إلى برهان أو دحض، . . . إنه معتقد ديني كاذب حتى إنك تجرف إذا نفيته»[(٣)]

وفي ظل كثافة حضور تلك الفكرة في وعي المجتمع الفيكتوري، نمت الأفكار التقدمية لدى الداروينيين قبل أن يخرج داروين نظريته في أصل الأنواع، لقد قُرّرت تقدمية التطور الشمولي عند سبنسر قبل أن يقرر داروين تقدمية التطور العضوي، ولقد رافق إيمانهما بالتقدم استبطان عميق بالفلسفة الطبيعية ذات المنظور الحتمي الصلب[(٤)]، ولربما لم تكن التطورية بتلك الغائية التقدمية الحتمية لولا ضغط ذلك الواقع التقدمي، ومن هنا نفهم تاريخية مثل هذا التصور وارتباط نشوئه بزمنه، وهو ارتباط عكسي، إذ لا ينفكّ المؤرخون من تأكيدهم على أن الإيمان بالتقدم هو السبب الرئيس[(٥)] لاحتضان الأفكار التطورية البيولوجية الجديدة، والتبشير بها: «إن فكرة التطور جاءت وكأنها

---

(١) Comte, A. (1975). Auguste Comte and positivism: The essential writings. Transaction Publishers. p.29-31.

(٢) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789,. p.133.

(٣) ibid:. p.134.

(٤) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons,. p.10-11, 51, 177-183.

(٥) ibid:. p.177-197.

من الله بالنسبة للرومانطيقيين الذين كانوا يبحثون عن عقيدة كونية جديدة تدعم ثقتهم وتفاؤلهم في التقدم الإنساني»[1]، «لقد تهافت عليها علماء الاجتماع وغيرهم من المصلحين السياسيين وكأنها جزء من الإنجيل»[2]، «يبدو أنهم شاؤوا أن يجعلوا فكرة التقدم فكرة واقعية مثل الجاذبية، لقد أرادوا أن تحظى الأفكار الأخلاقية والسياسية بما حظيت به العلوم الطبيعية من ثقة وتصديق»[3]

جزء من هذا التوظيف متعلق بالتداخل في المجال التداولي القديم بين الحقلين الدلاليين لكلمتي (التقدم Progress) و(التطور evolution) وما بينهما من مصطلحات تدور في ذات المعاني، فمع أن كلمة التطور لا تستلزم بأصل وضعها للتقدم إلا أنها دارت في سياقات تقدمية متعددة انتقلت إشكالاتها للغة العربية، وقد ألمح العقاد لمشكلة ترجمة نظرية التطور من قبل شلبي شميل وإسماعيل مظهر وغيرهما من الداروينيين العرب ـ الذين كانوا تقدميين أيضاً ـ بـ: «نظرية النشوء والارتقاء» حيث نُص على التقدم في دلالتها الأصلية[4]، وذلك تبعاً لإيمان كافة التطوريين التقدمي حينها ودمجهم له في رؤيتهم التطورية الجديدة ـ كما يقرر مايكل روس[5] ـ ومن هنا ندرك أثر المنطوق اللغوي في تشكيل المفاهيم الذهنية، حيث لم يستطع الناس آنذاك التفكير في التطور خارج إطار التقدم حتى داروين نفسه الذي أكّد أن: «الأشكال الأحدث للكائنات يجب أن تكون ـ وفقاً لنظريتي ـ أعلى من أقدمها؛ إن كل نوع جديد يتشكل من خلال امتلاكه لبعض المزايا في الصراع من أجل الحياة على الأنواع الأخرى»[6]،

(١) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.458-459.

(٢) Bury, J. B. (1921). The idea of progress: An inquiry into its origin and growth. Macmillan and Company. p.334.

(٣) Brinton, C. (1953). The shaping of the modern mind: The concluding half of ideas and men. New York: New American Library. p.148.

(٤) انظر: فلاسفة الحكم، عباس العقاد، ص٢٢.

(٥) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons,pp. 177-183.

(٦) Darwin, C. (1959). On the origin of species, London: John Murray. p.337.

ختم داروين كتابه بقوله: «بما أن جميع الأشكال الحياتية الموجودة حالياً ليست إلا الذراري المباشرة لتلك الأشكال التي عاشت قبل العهد السيلوري فإن علينا أن نكون على يقين من أنه لن ينقطع التعاقب المعتاد المعتمد على التوالد ولو لمرة واحدة، وأنه لم تحدث فاجعة أدت إلى التدمير التام للعالم بأسره، ومن ثم فإنه يمكننا الوثوق والاطمئنان إلى المستقبل وامتداده بالمثل امتداداً لا يستطاع تقديره، ولما كان الانتقاء الطبيعي لايعتمد ولا يسعى لغير صالح كل كائن فإن كل بيئة مادية وذهنية تسعى للتقدم نحو الكمال»(١)

أما هربرت سبنسر فكان رائد التطور التقدمي الحتمي بلا منازع، لقد تبنى في كتابه الأول «الاستاتيكا الاجتماعية» ـ الذي أصدره قبل أصل الأنواع بثمان سنين ـ زيف الاعتقاد بثبات الطبيعة البشرية، فالتغير طبيعة كل الأشياء بما فيها البشر الذين يخضعون لدرجات لاتحصى في رقيهم وتخلفهم، فإذا صح ذلك فإن بلوغ الكمال أمر ممكن، ثم يتنبأ سبنسر بغياب الشر في الكون تبعاً لاطراد التقدم، إذ جميع أنواع الشر تنجم ـ في تقديره ـ عن تعذر تكيف الكائن مع أحواله، ومع اكتمال التكيّف والتحسن المستمر ينحو الشر إلى الاختفاء مطلقاً، لقد آمن بجنة التقدم إيماناً لا يخامره شك: «ويبدو بلوغ الإنسان الكمال في نهاية المطاف أمراً منطقياً أكيداً، كأي نتيجة نؤمن بها إيماناً عميقاً، كإيماننا بأن جميع الناس مآلهم الموت على سبيل المثال»(٢)

لاحقاً، عكف سبنسر على استخلاص القوانين العامة للتطور والتي ستصل بالمجتمع إلى الكمال لامحالة كنتيجة ضرورية لحركة الكون، لقد طبق فلسفته على كل الظواهر الممكنة: البيولوجية والسيكلوجية والسيسيولوجية وغيرها ونشرها في مجلدات كبيرة بعنوان «المبادئ الأولى First Principles»(٣)

وبعد استكمال مشروع داروين البيولوجي ونشره لكتابيه الشهيرين، رأى

---

(١) Ibid:. p.489.

(٢) Spencer, H., (1851). Social statics. Chapman. p.63-64.

(٣) Spencer, H. (1862). First Principles. Williams and Norgate,. p.146-175.

داعية التطور المتحمس لودفيغ بوخنر[1] إعادة التركيز على المنظور التقدمي وإبرازه كغائية جوهرية للتطور الكوني في كتاب نشره عام ١٩٨٤م بعنوان: (التقدم في الطبيعة والتاريخ في ضوء الداروينية)[2]

إلا أن الانشقاقات في الصف الدارويني على المضمون التقدمي كانت مبكرة، إذ اضطربت المصادر في تحديد موقف توماس هكسلي منه[3]، إلا أن الأشهر تشككه فيه في سنواته الأخيرة بعد سنوات حماسه واندفاعه تلقاء داروين، ويبدو أن موقف هكسلي المشكك في التقدم راجع في أصله لتشككه في آلية الانتخاب الطبيعي المستلزمة للتقدم ـ كما سيأتي بيانه ـ، لا كما يوظف المؤرخون ذلك الرفض لتعزيز حيادية الرؤية التطورية الأصولية حيال التقدم وعدم إصرارها عليه مع تجاوز موقف هكسلي الحاسم ضد الانتخاب الطبيعي والذي خلص منه ـ فيما يبدو ـ لرفض التقدم.

أما خارج النسق الدارويني فإن جمعاً من الفلاسفة التاريخيين نابذوا فكرة التقدم العداء منذ بدايات بروزها، أشهرهم: جامباتيستا فيكو الذي تبنى فكرة الدورات التاريخية المتعاقبة للحضارة البشرية صعوداً ونزولاً[4]، وخلفه في ذلك التبني جورج سوريل الذي تبنى إلى جانب ذلك فكرة تنازع القوة

---

(١) كان لودفيغ بوخنر من أشهر دعاة التطور المتحمسين في ألمانيا، وقد كانت سلسلة محاضراته الشهيرة التي وظف فيها الداروينية لنصرة مذهبه القاضي بالتولد الذاتي والحتمية المادية الإلحادية من أوائل الشروح لأفكار داروين، وهذي المحاضرات هي أول ما نقل إلى العربية لذات الأفكار، نقلها شبلي شميل بعنوان: شرح بوخنر على مذهب داروين عام ١٨٨٤ ثم نشرت لاحقاً بتصرف وزيادات من المترجم بعنوان: فلسفة النشوء والإرتقاء، انظر: فلسفة النشوء والارتقاء، ديباجة الكتاب: ج.

(٢) McCarthy, J. A. (2016). The Early History of Embodied Cognition 1740-1920: The Lebenskraft-Debate and Radical Reality in German Science, Music, and Literature. Brill. p.44.

(٣) Bury, J. B. (1921). The idea of progress: An inquiry into its origin and growth. Macmillan and Company. p.342-346.

And: Ruse, M. (2009). The Darwinian revolution: Rethinking its meaning and significance. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106 (Supplement 1), p.10044.

and: Popper, K. (1957). The Poverty of Historicism. p.108.

(٤) Croce, B. (1913). The Philosophy of Giambattista Vico. Transaction Publishers.. p.131-151.

ويظهر أن فيكو اقتبس فكرة الدورات التاريخية من ابن خلدون انظر: مقدمة ابن خلدون ص٤٩٢.

والسيادة بدلاً من تنازع البقاء[١]

في العصر الداروني الوسيط يبرز جوليان هكسلي ـ حفيد توماس ـ كأبرز التقدميين التطوريين؛ حيث تسيّدت الآلية التي أدت بالانتقاء الى التحسين على أطروحاته التطورية[٢] لقد آمن بالتقدم التطوري إيمانا خلاصياً حينما كتب: «إن الغايات من هذه الحياة مصنوعة ولن يتم العثور عليها، لكن إذا لم نتمكن من اكتشاف غاية للتطور البيولوجي، فإنه يمكننا ملاحظة اتجاه خط التقدم التطوري، ويمكن أن يكون ذلك الاتجاه مرشداً لصياغة غايتنا للمستقبل: تعاظم السيطرة وتزايد الاستقلال وتزايد التناسق الذاتي، ونمو المعرفة»[٣]

ـ الرؤية المعاصرة للتقدم:

في الزمن المعاصر: تتجه الداروينية الحديثة عامة لتحييد الرؤية التطورية ومحاولة فك ارتباطها بالمضمون التقدمي ـ على الأقل في الواجهة التنظيرية البحتة ـ، لكن محاولة استظهار مواقف كبار التطوريين المعاصرين حيال البعد التحسيني الارتقائي تكشف اضطراباً ملحوظاً في تعاطيهم له، إذ إن جملتهم غير قادرين على تجاوز القالب التقدمي الخالص الذي سكبت فيه الرؤية التطورية[٤]، كما أنهم غير قادرين ـ في ذات الأمر ـ على تبني مطلق ميتافيزيقي عتيق ـ كالتقدم ـ رغم انكساره في الفضاءات مابعد الحداثية.

ما سبق لا ينفي وجود تطوريين معاصرين مستمسكين بالتقدم، وأشهر الأسماء في هذا السياق الداروني الشهير ادوارد ويسلون الذي يقول: «لقد

---

(١) Sorel, G. (1969). The Illusions of Progress. Univ of California Press. p.147.

(٢) Huxley, J. (1942). Evolution. The modern synthesis. Evolution. The Modern Synthesis. p.567-570, human progress: p.574.

(٣) Ibid:. p.576-577.

(٤) أثبت كثير من المؤرخين التطوريين تلبس داروين بالأفكار التقدمية ـ كغيره ـ حال وضع نظريته أشهرهم مايكل روس وروبرت ريتشاردز.

See: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons,. p.51, 177-183.

richards, R. J. (2009). Darwin's place in the history of thought: A reevaluation. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1), 10056-10060.

تحرك المتوسط العام الشامل من البسيط والقليل إلى الأكثر تعقيداً والمتعدد، وخلال المليار سنة الأخيرة تطورت الحيوانات ككل إلى أعلى في حجم الجسم، وفي تقنيات التغذية والدفاع، وفي درجة تعقيد الدماغ والسلوك، وفي التنظيم الاجتماعي، وفي دقة التحكم البيئي، وفي كل مرة مبتعدة عن حالة اللاحياة أكثر من أسلافها السابقة. . .التقدم خاصية إذن من خواص تطور الحياة»[١]

أيضاً، يصف مايكل روس ريتشارد دوكنز بأنه: «من عتاة التقدميين التطوريين»، وبأنه «يحاول أن يقدم تقريراً أكثر عمومية عن التقدم»[٢] من ويسلون، وذلك أن التقدم برأيه هو التأقلم المتراكم المؤدي للتحسين[٣]، وهذا في الواقع مقتضى المفهوم التقليدي للانتخاب الطبيعي، إذ يصعب قيام فكرة الانتخاب الطبيعي دونما قدر ـ ولو ضئيل ـ من الإيمان التقدمي، ولذلك تذبذب ارنست ماير في تقريراته حيال ارتقائية التطور حين أقر بتقدمية الانتخاب الطبيعي وتقدمية نظرية الأصل المشترك وتقدمية التطور ثم أنكر تقدمية العملية التطورية، ولربما أراد الإقرار بالتقدم الصدفي لا الغائي الاطرادي وأن التقدم الحاصل وفق التطور اعتباطي وليس مقصوداً بدليل عدم اطراده وعدم شموليته[٤]، والواقع أن فكرة الارتقاء التطوري نحو الكمال المطلق هجرت حالياً إلى حد بعيد، إلا أن حضور فكرة التطور التحسيني الذي ينتج عنه بقاء الأصلح ـ عند ماير وغيره ـ مازال كثيفاً وهو في الواقع تصور تقدمي لامحالة.

---

(١) Wilson, E. O. (1992). The effects of complex social life on evolution and biodiversity. Oikos, 13-18.
And: Wilson, D. S., & Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4), 327-348.
And: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons,p.180-181.
And: Lumsden, C. J., & Wilson, E. O. (2005). Genes, mind, and culture-The coevolutionary process. World Scientific. p.327.

(٢) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.180-181.

(٣) ibid:. p.180-181.

(٤) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press.. p.80-99, 197-199.

إن ستيفن جولد، وهو أشهر الناقدين التطوريين لفكرة التقدم والذي قال عنها إنها: «فكرة ذميمة ومطمورة ثقافياً وغير قابلة للاختبار أو المتابعة وليست عملية ولا بد من استبدالها إذا أردنا فهم أنساق التاريخ»(١) وبأن الانتخاب الطبيعي «لا يقدم أي مبادئ لحالة الكمال، وليس فيه ضمان لحصول التحسن العام»(٢) يقرُّ في ذات نقده للصحفي المناصر للتصميم الذكي «توم بيثيل» أن الانتخاب يعمل على الحفاظ «التفاضلي» على الكائنات الحية المصممة على نحو «أفضل» وبأنه يمكن أن يؤدي إلى توجه يغرينا ـ خطأ ـ على أن نفكر في المزيد من التقدم العام(٣)، ومن هنا يتضح اتفاق التطوريين على قدر من تشبع الانتخاب الطبيعي بالمضمون التقدمي وأن دائرتي الإنكار والتأييد هي في الواقع دائرتا إطلاق وتقييد، فتخلية الرؤية التطورية من البعد التقدمي مرهون بإعادة النظر في آلية الانتخاب الطبيعي، وبالفعل فقد صدرت أوائل القرن الحالي ورقة بحثية ـ أثارت بعض الجدل لدى التطوريين ووصفها التطوري الشهير فرانيسكو أيالا وآخرون بأنها «استفزازية»(٤) ـ توصل فيها المؤرخ التطوري روبرت ريتشاردز إلى أن الصياغة الأساسية للانتخاب الطبيعي تقدمية خالصة، وأكد من خلال دراسته لكثير من نصوص داروين بأنه كان يفكر بتقدم هادف وكمال أعلى يفوق التأقلم الموضعي المحدد، وأن الأشكال الحديثة للكائنات يجب أن تكون ـ من الناحية النظرية ـ أعلى من القديمة(٥)

لكن لماذا تستفز تلك التقريرات فرانسيسكو أيالا وغيره؟ بل ما مبرر التخلي عن فكرة التقدم وهجرانها ومحاولة فك ارتباطها بالمنظور الدارويني؟

---

(١) Gould, S. J. (1988). Trends as changes in variance: a new slant on progress and directionality in evolution. Journal of Paleontology, 62(3), p, 319 by: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.185.

(٢) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.37-41.

(٣) ibid:. p.39-44.

(٤) Avise, J. C., & Ayala, F. J. (2009). In the light of evolution III: Two centuries of Darwin. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1), 9933-9938.

(٥) richards, R. J. (2009). Darwin's place in the history of thought: A reevaluation. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1), 10056-10060.

يمثل مايكل روس حالة نموذجية للتعاطي الدارويني للتقدم، فبعد أن ساق جملة من الأدلة التجريبية التي أثبتت عجز الإثبات المادي عن دعم فكرة كالتقدم، ـ حيث لم يثبت سجل الحفريات أن التنافس قد أدى إلى التقدم، ولم يثبت ذلك عياناً ـ لم يستطع تجاوز المنظور التقدمي بالكلية وتأرجح رأيه بين المؤيدين والمعارضين ثم كتب: «إن كنت تشعر أنني في غاية الاضطراب حول مفهوم التقدم فإن شعورك صادق، . . . إنني أجد مفهوم التقدم البيولوجي جذاباً إلا أنني لا أرى أي أساس له»[(١)]

إذا تجاوزنا المثالب الظاهرة للرؤية التقدمية كغموضها وصعوبة تحديد المراد منها[(٢)]، ودوغمائيتها الفجة، وانكسارها التاريخي بعد الحربين العالميتين وفشل الإيديولوجيات السياسية التقدمية، فإن ثمة أسباباً خفية تفسر حالة النكوص الجمعي هذه أبرزها قيام معنى التقدم على أرضية ميتافيزيقية ماورائية شديدة الشبه بالأرضيات الدينية الخلاصية، بل يندفع بعض المؤرخين ـ ريتشارد تارناس[(٣)] وكرين برينتون[(٤)] على سبيل المثال ـ تلقاء فكرة اشتقاق العقيدة التقدمية من الأديان التوحيدية الغربية أصلاً، فالتطلعات الخلاصية ـ كوصول إسرائيل لأرض الميعاد، أو قيامة المسيح ـ تمت علمنتها لتتحول إلى ثقة تطورية بقيام مدينة فاضلة (يوتوبيا) وشيكة منتمية إلى العالم الدنيوي لا أكثر، بل ويرى هؤلاء أن الخلاص الأخروي في المسيحية تمت علمنته هو الآخر ليصبح خلاصا دنيوياً وفردوساً أرضياً، ومن هنا قد يؤول رفض نيتشه للتفسير التقدمي للتاريخ ـ حينما آمن بالعود الأبدي القاضي بكون التاريخ يكرر نفسه في حلقات مفرغة من المعنى ـ على أنه رفض للمضامين الخلاصية الدينية.

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.189-190.

(٢) ibid:. p.188-189.

And: Bury, J. B. (1921). The idea of progress: An inquiry into its origin and growth. Macmillan and Company. p.348-352.

(٣) Tarnas, R. (2010). The passion of the Western mind: Understanding the ideas that have shaped our world view. Random House.. p.315-323.

(٤) Brinton, C. (1953). The shaping of the modern mind: The concluding half of ideas and men. New York: New American Library. p.108-119.

ومع تزايد المحاولات التقويضية للمعاني الماورائية في الثلث الأول من القرن العشرين إبان بروز الوضعية المنطقية وإرادتها التأثير على فلسفة العلم الطبيعي، كان لازماً للتطوريين إعادة النظر في المضامين التقدمية التي شكل انتسابها للعلم ـ مع مناوأتها لمنهجه ـ حرجاً لا يخفى، وهذا يفسر الانحسار التدريجي للفكر التقدمي عن الأوساط التطورية آنذاك، لقد أُلجأ التطوريون فيما بعد ـ أي بعد تسيد التيارات ما بعد الحداثية على المشهد الفكري ـ إلى ضرورة التأويل التعسفي لتقدمية التطور على غير ظاهرها على نمط شاكلوا فيه الفلاسفة المسيحيين في تعاطيهم للكتاب المقدس، ذلك لأنها تعبر عن مضامين تفاؤلية وردية لا مكان لها في العالم العدمي الجديد، كتب وليم بروفين في نقده لتقدمية جوليان هكسلي ـ التي لم تدركها العدمية ـ: «إن الإيمان بالتقدمية التطورية يعد متحيزاً لمركزية الإنسان»[1]

ثمة إشكال آخر ـ ألمح إليه مايكل روس ـ يقضي بعدم اتساق الرؤية التقدمية مع العلم المعاصر، يدور حول ثقل المعنى القيمي الذي يفرزه التقدم مما ينافي التصور الذي يفترض أن يقوم عليه العلم الطبيعي وهو تجرده عن القيمة وحياديته ـ كما يذكر ارنست ناجل[2] ـ، فإذا افترض التطوري بأن هذا الحيوان المتأخر أفضل من سلفه القديم، فإن ذلك في كثير من الأحيان ـ يعني إضفاء قيمة مطلقة لا يمكنه إيجاد اعتبارٍ مقبولٍ علمياً عليها[3]، بل حتى اعتقاد دوكنز حول تفضيل الأدمغة البشرية على أسلافها لايمكن تعاطيه ـ وفق روس[4] ـ ضمن الأطر العلمية المنهجية.

إضافة إلى كل ماسبق فإن المنهج العلمي تخلى عن الحتمية منذ بروز

---

(١) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.216-217.

(٢) Nagel, E. (1962). The structure of science: Problems in the logic of scientific explanation. Philosophy, 37(142).. p.370, 447-490.

(٣) ليس المقصود القيم النسبية ـ بطبيعة الحال ـ المقتصرة على أوصاف يمكن قياسها كقول رجل العلم: (أبيض من/أطول من) ولكن المقصود التفضيل المطلق.

(٤) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.188-190.

النظريات الحديثة في فيزياء الكم في الثلث الأول من القرن العشرين وعلى رأسها مبدأ هايزبيرج الشهير المعروف بمبدأ (عدم اليقين/ عدم التأكد)، إلا أن ذلك التخلي لا ينفي تمسك قلة من ملاحدة العلماء بحتميتهم العلموية والتي هي الصورة المتأخرة للفكر التقدمي العلمي المتشبع بحتمية خلاص البشر من ويلاتهم وشرورهم عبر العلم الطبيعي الحديث المطرد في تقدمه وإشباعه لحاجات البشر من وجهة نظرهم، وهذه الفكرة تلقت نقداً واسعاً من قبل كثير من المهتمين أبرزهم فيلسوف العلم البارز كارل بوبر عندما اعتبرها فرعاً من الفكر التاريخاني التقدمي الذي نقده في كثير من كتاباته[1]، يقول: «لا يمكن لنا بالطرق العقلية والعلمية، أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية»[2]، بل وأطلق وصف العلموية صراحة على محاولة تعميم المنهج الطبيعي واستظهار قوانين شاملة للتطور الاجتماعي والتنبؤ المستقبلي، كما اعتبر أن التشيع لكل تلك المذاهب التقدمية جزء من التشيع للتطور الداروينيي[3]

ـ الرؤية الإسلامية للتقدم:

سأحاول في هذه المعالجة القاصرة أن أفصل بين سؤال النهضة وعمارة الأرض (أو مايعرف بالخطاب المدني) الذي أسيلت فيه أقلام كثيرة وربما عبّر عنه ـ عند كثيرين ـ بالتقدم، وبين التقدم كنظرة طوباوية للتاريخ الإنساني تُسيّره في اتجاه حتمي تصاعدي لمعانقة غاية خلاصية مطلقة، ورغم التشابك الشديد بينهما في خطابات كثير من المفكرين الإسلاميين ـ وغيرهم ـ إلا أنني سأبتغي في هذه التعليقات الختامية تلمس الرؤية الشرعية بما يتصل بموضوعنا لا غير وهو الثاني.

---

(١) Popper, K. (1957). The Poverty of Historicism. p.108-127.

(٢) ibid: p.v-vi

(٣) ibid:. p.60-65, 106-107.

* يجدر التنبيه هاهنا أن هذا التوصيف من قبل بوبر راجع إلى موقفه المتحفظ من النظرية الداروينية في بادئ الأمر، التي ما لبث أن آمن بها وتبناها لاحقاً في نظريته المعرفية الشهيرة.

See; Popper, K. (1985). Evolutionary epistemology. In Open questions in quantum physics, Springer, Dordrecht. p.395.

إن كانت فكرة التقدم من وجهة النظر الطبيعانية - كما يقول بوبر - محض أيديولوجيا قاصرة عن إيجاد أرضية برهانية داعمة[1]، فإنها لا يبدو أنها تجد في الرؤية الشرعية تلك الأرضية كذلك، إذ إن التصور التقدمي تخترمه إشكالات شرعية مركزية في شقين مركزيّين:

الأول: الرؤية الشرعية لحركة التاريخ الحضارية: أي ذات العلاقة بالمنجزات البشرية المادية أو الآيلة إلى المادية، وهذه الرؤية لا يظهر دعمها للتقدم الخطي الحتمي.

بعد دراسة موسعة، تخلص د.حنان عبد المجيد إلى أن التصوير القرآني لعمليات التغير الاجتماعي - بمختلف اتجاهاته - جاء بوصفها نتاجاً للممارسات الإنسانية، وذلك عبر التركيز على آليتين رئيستين لهذا التغير هما (المداولة) و(المدافعة) كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١٤٠]. وقوله جل وعلا: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥١]. كما أن الرؤية القرآنية للثنائية الحضارية (التمكين - الانهيار) - أو ما يمكن التعبير عنه بالتقدم والتخلف المجتمعي - قائمة على اعتبارها نتاجاً لأسباب تتعلق بالفعل الإنساني[2] كما في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرّعد: ١١]. وهذا يعني أن الحركة التاريخية وفق التصور القرآني تتمتع بخصوصية ربانية تنأى بنفسها عن التصنيف ضمن نظريات التفسير العبثي الدائري المفرغ من المعنى - أو ما يعرف بالعود الأبدي - حتى وإن قررت بعداً تداولياً للتاريخ، وبرغم تأكيدها على استمرارية التغير الاجتماعي - متمثلاً في التداول والتدافع - فإنها لم تتبن قط تصوراً تقدمياً له، ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم لا يمكن أن يصادق على الحتمية التقدمية - ولا أية حتمية تاريخية أخرى سوى حتمية سنن الله - طالما عُهد بآليات التغير الاجتماعي

---

(١) Popper, K. (1957). The Poverty of Historicism. p.108-127.

(٢) انظر: التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث، حنان عبد المجيد، ص٥١٩ و٥٣٣.

فيه إلى الإنسان[1] الذي امتلك إرادة حرة تجري وفق أمر الله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسَان: ٣].

ومن ثم: فقد اقتضت حتمية هذه السننية التاريخية أن التمكين والتدهور الحضاري مرتبط بالأخذ بأسباب كل منهما، وقد يحصل للأمم الضالة كما للأمم المهتدية كما مُكّن قوم صالح وشيدوا حضارة لم يسبقوا إلى مثلها: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا﴾ [الأعـرَاف: ٧٤]. وكـمـا مـكّـن فـئـام مـن المهلكين السابقين: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ [الأنعَام: ٦].

أما ارتباط التمكين والرخاء وتحقيق الحضارة الكاملة بحجم الفاعلية الإيمانية والصلاح العملي فقد ذكر في مواضع عدة في القرآن الكريم، وهو محمول عند حنان عبد المجيد[2] على التمكين المتوازن الشامل لكل جوانب الحياة لا القاصر على الجانب المادي البحت، ويشهد لقولها ارتباطه بالبركة في مثل قوله جل شأنه: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعرَاف: ٩٦]، والأمان والاستقرار الاجتماعي والديني: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النُّور: ٥٥]، وهذا مالا نلحظه في توصيف القرآن الكريم لحضارات الأمم الضالة.

ثمة إشكالية أخرى في تبني بعض رواد التقدم الإسلاميين لنزعة الإيمان بتحقق الوحدة البشرية، ومحاولة تخريج تلك الفكرة على المنظور القرآني مع وعورة إمكانية ذلك في ظل تأكيد القرآن على مركزية الفكر التدافعي لوجود البشرية، بل إنها تتناقض مع إخبار الله الصريح باستحالة التوافق الكامل واستمرار الاختلاف إلى قيام الساعة: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨﴾ [هُود: ١١٨]. وذلك لحكمة الله المتقررة في الابتلاء

(١) انظر: المرجع السابق ص٥١٨ بتصرف وزيادات.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٣٣ ـ ٥٣٥.

والاختبار[1]: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المَائدة: ٤٨]، وهذا الإيمان بإمكانية تحقق الوحدة الإنسانية هو في الواقع انعكاس للدوغمائية التقدمية الغربية المفرطة في واحديتها ـ كشأن معظم فلسفات الفكر الغربي ـ التي تحاول أن توحد انطلاق البشرية نحو غاية تقدمية ملائمة لإيديولوجياتها ومعززة لمركزيتها الغربية.

وبالجملة فإن استخلاص منهج تاريخي تقدمي يؤول لتحقيق فردوسية دنيوية شاملة وانسجام عالمي تام من الرؤية الإسلامية لا يستقيم وفق تلك التقريرات القرآنية، بل إن التقدم الدنيوي الخاص في بعض المجالات أو بعض الأقطار هو في حكم الغيب المسكوت عنه، ولذا لما نفذ ابن خلدون إلى حقائق الوحي ـ بعيداً عن ضغط واقع مع بعده ـ وصدر عن تلك المشارب الصافية خرج بنظريته العظيمة حول التعاقب الحضاري[2] التي ارتكزت على فكرتي التداول والتدافع القرآنيتين التي استلهمها فيكو وجورج سوريل وغيرهم.

الثاني: الرؤية الشرعية لحركة التاريخ الثقافية: أي ذات العلاقة بترقي البشرية الديني والأخلاقي، وهذه الرؤية متناقضة مع التصور التقدمي بإطلاق، إن على مستوى ذات النظم الدينية والأخلاقية، أو على مستوى تمثل الواقع الاجتماعي لهذه النظم.

لقد استقر لدى المسلمين كافة بلوغ النظم التشريعية والأخلاقية كافة غاية كمالها زمن النبوة حين أنزل الله سبحانه عشية عرفة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المَائدة: ٣]. ومن ثم فإن انقطاع الوحي بموت النبي ﷺ مع كونه خاتم النبيين دليل على أن تلك النظم ـ في الرؤية الإسلامية ـ بلغت أوج تمامها الذي لا كمال بعده، كما أن أصول تلك النظم متسمة بالثبات تامّة البنيان لا يطرأ عليها قانون التحول أو الترقي أصلا، ومما يشير إلى هذا المعنى قوله ﷺ: «**إنَّ مَثَلِي ومَثَلَ الأنْبِياءِ مِن قَبْلِي، كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتاً فأحْسَنَهُ وأَجْمَلَهُ، إلَّا مَوْضِعَ**

---

(١) انظر: المرجع السابق ص٥٤٠ بتصرف.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون ٢/٤٩٣.

لَبِنَةٍ مِن زاوِيَةٍ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ به، ويَعْجَبُونَ له، ويقولونَ هَلّا وُضِعَتْ هذِه اللَّبِنَةُ؟ قالَ: فأنا اللَّبِنَةُ وأنا خاتِمُ النبيِّينَ»[1] وسيأتي ـ بإذن الله ـ مزيد بيان لهذه القضية عند الحديث حول المنهجية التطورية لدراسة الأديان.

وأما على مستوى تمثل الواقع الاجتماعي لهذه النظم الشرعية والأخلاقية، فإن نصوص الشريعة قد تظافرت ـ ويظهر أنها كادت أو بلغت حد التواتر المعنوي ـ في وصف أفضلية مجتمع النبوة على من بعده في القيام بمقتضيات الشريعة، وأن المباعدة عن زمن الرسول ﷺ مرتهنة بزيادة تدهور المجتمعات في تمسكها بتلك المقتضيات، ومنها قوله ﷺ: **«خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ»**[2]، ومنها أيضاً ما أخرجه البخاري في صحيحه عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِيٍّ، قَالَ: أَتَيْنَا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ مَا نَلْقَى مِنَ الحَجَّاجِ، فَقَالَ: **«اصْبِرُوا، فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ، سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ ﷺ»**[3] وهذا ـ كما يقول العلماء[4] ـ على وجه العموم والاستغراق لمجموع العصر، فقد يفضل موضع على موضع أو يفضل زمان على زمان من وجه دون وجه، ومنها إخباره ﷺ بفساد آخر الزمان كقوله ﷺ: **«بَدَأَ الإسْلَامُ غَرِيباً، وَسَيَعُودُ كما بَدَأَ غَرِيباً، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ»**[5]، فلا يُتصور ضمن هذه المعطيات قبول النموذج الإسلامي لفكرة الترقي الديني والأخلاقي المطرد للمجتمعات مع معاكستها لمضامين هذه النصوص قبل معاكستها للواقع المشاهد، ولذا فقد أدرك عمر رضي الله عنه إيذان آية كمال الدين بإرهاصات نقص تمثله في واقع المتأخرين عندما قال حين نزولها: «إنه لم يكمل شيء إلا نقص»[6]،

---

(١) متفق عليه، رواه البخاري برقم (٣٥٣٥) واللفظ له، ومسلم برقم (٢٢٨٦).

(٢) متفق عليه، رواه البخاري برقم (٢٦٥٢)، ومسلم برقم (٢٥٣٣).

(٣) رواه البخاري برقم (٢٧٦٨).

(٤) انظر: كشف المشكل لابن الجوزي،٣/ ٢٩٥ وإرشاد الساري للقسطلاني ١٠/ ١٧٥.

(٥) رواه مسلم برقم (١٥٤)

(٦) أخرجه الطبري مرفوعاً بسنده إلى عمر برقم(١١٠٨٣) انظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري ٥/ ٥١٩.

بينما ينظر الفكر التقدمي إلى الماضي برؤية ازدرائية باعتباره موروثاً عتيقاً «متخلفاً» ويسعى مدفوعاً برغبة محمومة في التغير ـ لمجرد ذاته ـ باعتباره قنطرة إلى جنة المستقبل.

الرؤيـة الكونـيـة الـداروينـيـة:
الانعكاسات على الفكر الغربي

ـ توطئة:

يناقش هذا المدخل آلية استجلاء انعكاسات نموذج إدراكي معين ـ وهو هنا ذات الرؤية الكونية الداروينية ـ على الفكر المدروس ـ وهو هنا الفكر الغربي ـ ويدرس إشكالية التآثر الفكري ومعايير قياسها.

لقد استكثر الفلاسفة ومؤرخو الفكر من التأكيد على كمون المنظور التطوري في الرؤية الغربية الحديثة وعلى تشييد معمار عامة الأطروحات الفكرية عليه، وبالغوا في توصيف ثورية الداروينية إلى حد كونها ـ لدى كانغيلام مثلاً ـ ساهمت هي ونتائجها «في قلب الآفاق بصورة جلية»[(١)]، إلا أن درس امتدادات رؤية داروين في الفكر الغربي مازال محدوداً ولم ينل حظه ـ على حد علمي ـ من الدراسة المكثفة، وليست القضية في إثبات ذلك التأثير بتلك الصيغ الثورية، فلا ثمة من يشكك بضخامة الأثر الذي أحدثته تلك الرؤية على الفكر العالمي، لكن قياس نسبة هذا التأثير ـ بل وحتى التحقق من وجوده في بعض المواضع ـ يفتقد إلى معايير دقيقة يمكن أن يحاكم بها الباحث ما يعرض له من الأصول الفكرية للاتجاهات المعاصرة واللاحقة لنشأتها.

---

(١) انظر: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، جورج كانغيلام، مرجع سابق ص١٩٦.

يتضح هذا عندما نصل إلى أن وحدات الفكر التطوري ـ كالتطور والصراع من أجل البقاء بل وحتى العشوائية الخلْقية ـ قد وجدت عند فلاسفة ما قبل داروين، إذ لا يستطيع الباحث إغفال النزعة التطورية في فكر أوجست كونت ـ مثلاً ـ إبان صياغته مراحله الثلاث للتطور المجتمعي المتدرج إلى قمته الوضعيّة[١]، كما يتضمّن المنطق الهيجلي فكرتي الصراع والتطور معاً[٢]، واعتقد شوبنهاور بقوة إرادية تطورية استيلادية عمياء[٣]، وإذا واصلنا التتبع وجدنا تلميحات حول تبني العشوائية الخلقية عند هيوم[٤]، وأفكاراً حول الصراع من أجل البقاء عند كانط[٥]، حتى إن ارنست ماير نفسه صرح بأن الأفكار التطورية قد لاحت في الأفق قبل نشر «أصل الأنواع» بقرن من الزمان[٦]، كما يذكر أحد مؤرخي الفلسفة أن القرن التاسع عشر قد شحن في بداياته بأفكار التطور[٧]، وأرجع آخر ثورة التطور المفاهيمية إلى ماقبل منتصف القرن الثامن عشر[٨]، ولا أدل على ذلك من سبق سبنسر ولامارك وغيرهما لداروين.

إذن، كيف تعالِج نظرية التأثر والتأثير هذا التشبع المفاهيمي والتشابك العلائقي؟ وكيف يستند الباحث إلى أساس متين في دراسته طالما أنه سينزع ـ غالباً ـ إلى تجريد الوحدات الدلالية للرؤية الكونية من أُطرها الخصوصية ـ البيولوجية في دراستنا ـ خلال تعقّبه لانعكاساتها على الأفكار المتزامنة واللاحقة لها؟

---

(١) Comte, A. (1975). Auguste Comte and positivism: The essential writings. Transaction Publishers. p.29-31.

(٢) Lauer, Q. (1993). A Reading of Hegel's "Phenomenology of Spirit". Fordham University Press. p.184-185.

(٣) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.590.

(٤) Hume, D. (1779). Dialogues concerning natural religion. London. p.125, 194.

(٥) Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster. p.253-254.

(٦) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press.p.xiii, 103.

(٧) Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster. p.309.

(٨) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.461-462.

لقد عني الأدب المقارن في كثير من اللغات بتطبيق منهجية التأثر والتأثير دون أن يصل إلى نتائج حاسمة[١] حيال جدوى فاعليتها وحيرة نتائجها بين انفعال الأديب بمقروءاته وتخزينه لآراء غيره، وبين مشتركات الفكر الإنساني وخضوعه لذات المتغيرات المفضية للتماثل الفكري بلا أدنى تآثر بين الطرفين أحياناً، وحتى بعد تجاوز النقد المعاصر للمدرسة الفرنسية ـ المعنية بنظرية التأثر والتأثير ـ وحلول النظريات المعاصرة ـ كالنقد الجدلي ونظرية التلقي والتناص ـ محلها تدريجياً؛ فإن عقم تلك الآليات التفسيري وضعف فاعليتها في حسم إشكالات التآثر مازال قائماً في نظر بعض المهتمين[٢] ـ إلى جانب غموضها وصعوبة تطبيقها ـ ويبدو أن جزءاً من ذلك العقم عائد إلى محاولتها الرصد الموضوعي الوضعي الجامد الذي يقصر عن استيعاب ثراء الخبرات الإنسانية واتساعها ـ وهذا القصور دفع فيلسوف الحضارة ألبرت أشفيتسر[٣] إلى محاولة التحرر من الدراسة الجزئية التحليلية للحضارة إلى الدراسة الكلية الشمولية ـ وعلى النقيض من ذلك تقف المنهجية التقليدية لدى المؤرخين ـ أحياناً ـ في تكرار القوالب العلائقية التعميمية التي خلقت ـ كما في هذا الموضع ـ تضخماً داروينياً أقر به رونالند ستروبيرج وغيره[٤]، مما دفع بيتر باولر[٥] وكارل بوبر[٦] للمنازعة في ثورية الداروينية أصلاً، والدافع لذلك

---

(١) انظر: الأدب المقارن والاتجاهات النقدية الحديثة، عبدة عبود، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨ ١يوليو/ سبتمبر١٩٩٩ والبحث اللغوي عند العرب، أحمد عمر، ص٣٤١.

(٢) ومنهم عبده عبود كما في المرجع السابق ومحمد غنيمي هلال كما في كتابه: الأدب المقارن، ص١٣ ـ ١٤و ٣٤٢.

(٣) Schweitzer, A. (1950). The philosophy of civilization (Vol. 12). Macmillan Company.p.xi

(٤) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.134.

(٥) أصدر الكاتب الدارويني غزير الإنتاج: بيتر باولر عام ١٩٨٨ دراسة نازع فيها في ثورية الداروينية مؤكداً على وجوب إعادة دراسة الفكرة الداروينية ضمن السياق التطوري للقرن التاسع عشر، ومنتقدا فيها ماير وطائفة من المؤرخين الذين بالغوا في التأكيد على ثورية الداروينية.

See: Tattersall, I. (1989). The Non-Darwinian Revolution. American Anthropologist, 91(2),. p.517, and: Mayr, E. (1990). The myth of the non-Darwinian revolution. Biology and Philosophy, 5(1), 85-92.,And: Hale, P. J. (2015). Rejecting the myth of the non-darwinian revolution. Victorian Review, 41(2), 13-18.

(٦) Popper, K. (1961). The poverty of historicism. London: Routledge & Paul. p.106-107.

طبيعة الصياغة التاريخية الجانحة إلى التجوز في تعاطيها لتعقيد الحضارة الإنسانية بغية تنميطها في مساقات محددة تمكن الراصد من رد المختلف إلى المؤتلف، ومع أن هذا المسلك التعميمي تفرضه في كثير من الأحيان ضرورة التفسير التاريخي، إلا أن استغراقه في التعميم يحد من قدرته على ذلك، لكنه قد يظل أكثر فعالية من الجمود على الآليات الوضعية التي تحاكم بروحها المادية الخبرات البشرية المعقدة وتقصر عن النفاذ إلى وجدان المعنى الإنساني.

ربما قد يساعد توظيف آلية الرؤية الكونية كنموذج معرفي ذي معالم ومضامين محددة ـ ومن ثم تسليطه على ما بعده ـ التخفيف من معضلة ضياع الدقة في بحر عمومية التعاطي تلك، إلا أن تلمس تلك الانعكاسات سيظل جهداً ظنياً محفوفاً بمخاطر جمة تقتضيها مسيرة التوغل في تاريخ الفكر التي ليس من شأني هنا رصدها أصالة، فتلك مهمة المؤرخ لا الدارس الناقد، ولذا سيعدل عن آحاد المفكرين بالاتجاهات الكبرى وما اندرج تحتها بغية استيضاح أثر تلك الرؤية في مساقات الفكر الغربي، وغني عن القول أن استقصاء ميادين رؤية كونية شمولية ـ كالرؤية الداروينية ـ يستلزم عملاً موسوعياً لاستغراقه لا جهداً فردياً قاصراً، وهو ما ألجأني للتغاضي عن كثير من الميادين الحقيقة بالدرس كالميادين السياسية والاقتصادية والإدارية مثلاً، كما أن استفتاح تلك الميادين بالميدان الفلسفي ومن ثم العلمي الطبيعي لا يمثل سوى كون هذين المجالين امتداداً لجذور الرؤية المدروسة يستلزم البدء بهما لتشكيل رؤية ناظمة لشتات تلك الانعكاسات وتعقيد تزامنها التاريخي قادرة بعد ذلك على تشكيل تصور متكامل ـ قدر الإمكان ـ للميادين الدينية والأخلاقية محط عنايتنا الفكرية.

الفصل الثالث

الرؤية الداروينية في الفكر الفلسفي

طرأ تحول جذري على المسيرة الفلسفية الغربية في أعقاب الثورة الصناعية وحتى يومنا هذا، ذلك أن النشاط الفلسفي الذي كان متسماً بقدر من الاستقلال والبحث الحر عن الحقيقة ـ لدرجة الإفضاء إلى السفسطة أحياناً ـ أضحى يستمد مشروعيته بقدر توائمه مع «العلم الطبيعي Science» ودرجة اقترابه منه، لقد لاحظ كثيرون هذا الانعطاف التدريجي في التفكير الفلسفي الذي انطلق من محاولات كسب ود علماء الطبيعة إلى الانضواء الفعلي ضمن العلوم المعاصرة تحت ضغط المكنة الصناعية وماولدته من إبهار تقني، والتخصصات الأكاديمية ـ العلمية ـ التي لم يجد الفيلسوف الناشيء له مكاناً خارجها، لقد مثل تجذر النزعة المادية في الفلسفات المهيمنة على القرن التاسع عشر ـ كونت وسبنسر وماركس ـ مرحلة مفصلية في ذلك التحول حتى رأى راندال أن «فلسفة القرن التاسع عشر هي بالدرجة الأولى قصة ردود الفعل المختلفة لهذا العلم الجديد»[(١)]، واضطرت الفضاءات الفلسفية ـ حينها ـ لتعاطي المكونات العلمية توفيقاً أو تلفيقاً حتى بلغ بها الحال في القرن العشرين لإعدام إمكان المعنى المفارق ـ اللامحسوس ـ كما قرر نيتشه وفلسفات مابعد الحداثة، وضرورة صب المنابع الفلسفية في بحر المعرفة العلمية الطبيعية وحدها وذلك حينما خلصت حلقة فيينا لاعتبار كافة المعاني

(١) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.577.

الخارجة عن معيار القابلية للتحقق ضرباً من الميتافيزيقيا، أي أن الوضعية المنطقية أرادت إحراق تعدد الحقول الفلسفية عبر تحويل الفلسفة إلى منطوقات مادية ـ تجريبية، لقد عبّر الفلاسفة ـ كما ينقل إدغار موران عن بوبر ـ عن رغبتهم في أن تغدو الفلسفة «معرفة المعرفة العلمية: وعيها بذاتها»[١]

هذا التحول أفضى فيما بعد لنوع من الإقصاء ـ وربما الازدراء ـ للتأسيس العقلي الأولي الكائن خارج أُطر المعرفة العلمية والتي تفتقر تلك المعرفة إليه في قيامها الابتدائي؛ ومن ثم زعزعة اليقين بمقتضيات جملة من المقولات الضرورية التي لا يمكن تشييد المعرفة إلا عليها ـ كمبدأ عدم التناقض ـ بموجب تفسيرات فيزياء الكوانتم التي لاتعدو كونها ظنية[٢]، وعلى هذا تفهم تصريحات موت الفلسفة ـ التي أطلقها ستيفن هوكنز وغيره ـ وانهيارها أمام تطورات الفيزياء الحديثة[٣]، وهذا ـ بعيداً عن اختزاله شمولية النظرة الفلسفية إلى الثقب العلموي ـ صائر بالبنية المعرفية الغربية إلى تصدع أسسها، وتجذر فقدان اليقين واستشراء النسبية المعرفية وفق تقرير إدغار موران[٤]

نستطيع ـ من خلال السرد السابق ـ أن نفهم جنوح فلسفة القرن التاسع عشر لخطب ود النموذج العلمي المهيمن حينها: وهو النموذج التطوري الداروينى الذي كانت له اليد الطولى في تآكل الاستقلال الفلسفي وسيطرة النظرة العلمية الطبيعية على عموم الفكر[٥] بفضل إضعافه للثقة بمنتجات العقل

---

(١) Spender, S., Lasky, M. J., & Kristol, I. (1986). Freedom of Encounter Magazine. New York Times, May, vol 66. p.79.
And: Dodig-Crnkovic, G., & Schroeder, M. J. (2018). Contemporary natural philosophy and philosophies. p.242.

(٢) تبنى هذا النموذج المشكك إدغار موران نفسه في مقاله المنشور في مجلة حكمة، انظر: مقال: (العلم والفلسفة: ما العلاقة؟)، إدغار موران، منقول عن الفرنسية على الرابط:
https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85-%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9/

(٣) Hawking, S. (2010). The grand design. Random House Digital,. p.5.

(٤) انظر: مقال: (العلم والفلسفة: ما العلاقة؟)، إدغار موران، منقول عن الفرنسية ومترجم في موقع حكمة:
https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85-%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9/

(٥) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.133-135.

الذي نُظر إليها باعتبارها معززة للبقاء لا مفضية للحقيقة الموضوعية كما قرر سابقاً في مبحث الوعي.

يضيف جون ديوي في منشوره حول «أثر داروين على الفلسفة» عاملاً مهماً في تقليص الداروينية لمكانة النظر العقلي: يتمثل في هجومها على السببية الأولية عبر تقرير الصدفة كتفسير لتغير الأنواع، وهجومها على السببية النهائية عبر تفريغها لعمل الطبيعة من الغائية الكبرى، ونفي مبدأ التصميم عن الكون، لصالح السببية الفاعلة في الظروف العلمية التجريبية[١]، مع أن فك الارتباط بينهما وامتناع تسلسل الثانية للأولى متعذر عند التحقيق.

إلى جانب ذلك، كان للدراوينية أثر بارز في تجذير مبدأ التحول والتطور كنطقة انطلاق للفلسفات المصاحبة والتالية سعياً منها في توليف رؤاها مع النظرة العلمية، فالخيط الناظم لهذه الفلسفات ـ كما يؤكد جون ديوي ـ هو تأكيدها على التغير كقيمة طبيعية لا شاذة للكون، وتعميمها الفاعلية التحولية بدل الطابع السكوني المثالي الممجد للثبات الذي سيطر على الفلسفة منذ ألفي عام مضت قبلها[٢]

كذلك، فإن من أهم تجليات الرؤية الداروينية على الفكر الفلسفي هو تصفيتها لثنائيات الفلسفة المتفشية قبلها إلى واحدية صلبة هي المادية التطورية[٣]، وهذه الرؤية الواحدية إفراز للإيمان بالمادية الخانقة التي ترفض القيم المجاوزة للعالم الطبيعي المادي المحسوس، إذ كانت ثنائيات الأديان: خالق/ مخلوق، روح/ جسد، والثنائيات الديكارتية: عقل/ جسد والثنائيات الكانطية: عالم الظواهر/ عالم الأشياء: متفشية في الفكر الغربي قبل الرؤية الداروينية التي لم تقبل أبداً بهذا الانفصال، بل صهرته في واحدية مادية هي النظام البيولوجي المغلق الطامح لتأويل كافة الظواهر الكونية ـ بما فيها

(١) Dewey, J. (2016). The influence of Darwin on philosophy, Diacronia 3 (February 12), A48 (1-3), http://dx.doi.org/10.17684/i3A48en

(٢) Ibid: 1-3.

(٣) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.126.

الظواهر البشرية ـ وفق منظوره التطوري المصمت، فانعكست تلك الواحدية على الفكر الفلسفي المصاحب وترسخت فكرة واحدية النموذج الكامن وراء أيديولوجيا تيار بعينه، بل وربما أفضت إلى توحد عدة تيارات فلسفية في نموذج كامن واحد.

ما سبق طرح لمجمل انعكاسات الرؤية الداروينية على الفكر الفلسفي يعود إليه غالب ما سيناقش بشكل تفصيلي في هذا الفصل الذي أجد من نافل القول في توطئته الإشارة إلى الطبيعة الإشكالية لتقسيم الفكر الفلسفي إلى روحي ومادي؛ إذ إن هذا التقسيم ليس بأقل إشكالاً من تقسيمه المعهود إلى مادي ومثالي ـ الناتج عن الأممية الشيوعية الثانية ـ، فلا يخلو فكر مادي من مكونات لامادية، كما لا تستحكم الروحانية على فكر برمته فهو تقسيم أغلبي ليس إلا، كما أنه من نافل القول كذلك الإشارة إلى أن كافة تلك الاتجاهات المذكورة لاتعدو كونها نمذجة غير حاصرة لمجمل التأثيرات الداروينية على الفكر الغربي.

أولاً: الداروينية في الاتجاهات المادية

ـ الفكر الماركسي:

يعبّر المنظور الماركسي عن فلسفة تطورية كاملة للكون والإنسان، ويقصد به: أن العالم بأسره ممثلاً في الطبيعة والتاريخ والفكر، هو نتاج تطور وتحول أبديين، قائم على التآثر بين نقيضين أو ما يسمى بصراع الأضداد، وهذا التطور ـ كما يقول لينين ـ «يبدو وكأنه يستنسخ مراحل معروفة سابقاً، ولكن على درجة أرقى(نفي النفي)، إنه تطور لولبي ـ إن صح التعبير ـ لا على نحو مستقيم، تطور بقفزات وثورات وانقطاعات: تحول الكم إلى الكيف»(١)، وهذا النهج الذي بات يعرف بالمادي الجدلي/ الديالكتيكي أُريد له وفق التصور الماركسي أن يفسر مسيرة الكون والتاريخ البشري.

تمتد أصول منهج الديالكتيك إلى فلهم هيغل، الذي أبان الخطوط الأساسية له وفق نظرته المثالية التي جعلت الفكر أساساً للمادة، ثم أخذه عنه كارل ماركس بلا تغيير في آلياته ـ كما يقول رسل(٢) ـ إلا ما أحدثه من قلبه رأساً على عقب بجعله المادة أساسا للفكر، يقول ماركس: «إن أسلوبي

(١) Sherman, H. J. (1995). Reinventing Marxism. JHU Press. p.237.

And: Lichtheim, G. (2015). Marxism (RLE Marxism): An Historical and Critical Study. Routledge. p.255.

And: Stalin, J. (1940). Dialectical and historical materialism. p.4-5.

And:Lenin, V. I. (1972). Materialism and Empirio-criticism. Wellred Books. p.106, 202.

(٢) Russell, B. (1959). Wisdom of the West. Garden City, N.Y., Doubleday. p.271.

الديالكتيكي لا يختلف عن الديالكتيك الهيغلي وحسب، بل هو نقيضه المباشر، فهيغل يحول عملية التفكير ـ التي يطلق عليها اسم الفكرة ـ إلى ذات مستقلة، إنها خالق العالم الحقيقي، ويجعل العالم الحقيقي مجرد شكل خارجي ظواهري للفكرة، أما بالنسبة لي، فعلى العكس من ذلك، ليس المثال سوى العالم المادي الذي يعكسه الدماغ الإنساني ويترجمه إلى أشكال من الفكر»[١]، والواقع أن ماركس ورفيق دربه إنجلز أضافا منهج الديالكتيك الهيغلي إلى ماديّتهما التي ورثاها من فيلسوف المادية فيورباخ بعد اطّراح كل ما علق بها من قيم دينية وإنسانية[٢]، فتشكّلت المادية الجدلية التي تمثل الأساس الفلسفي لنظرياتهما الاقتصادية والتاريخية ـ الاجتماعية: صراع الطبقات وثورة البروليتاريا ضد البرجوازية.

في البدء تجلي لنا الوثيقة الماركسية المشتركة الأولى ـ مع جملة من المراسلات اللاحقة ـ طبيعة العلاقة بين الرؤيتين الداروينية والماركسية التي اقتصرت على التوظيف المتطرف من الثانية للأولى بغية تعزيز موقفها، لقد أظهر البيان الشيوعي الذي اشترك ماركس وإنجلز في صياغته عام ١٨٤٨م شمولاً في تعاطي الإيديولوجيا الماركسية[٣] لم تخرج عن جملته لاحقاً إلا لماماً ولم تسجل تراجعاً يذكر عن مرتكزاته الأساسية، وهذا يعني أن الرؤية الداروينية التي صلب عودها عام ١٨٥٩م حينما نشر داروين أصل الأنواع لم يكن لها ـ فيما يظهر ـ دور يذكر في هيكلة التصورات الماركسية إلا ماكان من الحضور الكثيف للمعنى التطوري في الأجواء الفيكتورية، وتدل لذلك طبيعة المراسلات التي جرت بين الرجلين حيث وصّى ماركس إنجلز «بدراسة الداروينية علّه يعثر فيها على شيء ينتفعان به»[٤]، وفي ديسمبر عام ١٨٥٩[٥]، كتب إنجلز إلى ماركس

---

(١) Marx, K. (1873). Capital, volume 1. George Allen. p.XXX,.

(٢) Stalin, J. (1940). Dialectical and historical materialism. p.3-4.

(٣) Marx, K., & Engels, F. (1967). The communist manifesto. 1848. Trans. Samuel Moore. London: Penguin,. p.55.

(٤) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.141.

(٥) أي في سنة إصدار كتاب (أصل الأنواع لداروين).

يقول: «إن داروين هذا الذي أنا بصدد قراءة كتاباته، مفكر أسطوري، . . . لم يحدث من قبل أن بذلت محاولة على هذا النطاق الواسع لإثبات وجود تاريخي للطبيعة، أو على الأقل محاولة أحرزت كل هذا النجاح»[1]، فيرد ماركس: «رغم كونه يبسط أفكاره بأسلوب إنجليزي خشن، إلا أن هذا الكتاب يوفر قواعد من التاريخ الطبيعي لأفكارنا»[2]، فالظاهر أن الاشتغال الماركسي بالنظرية التطورية توظيفي بحت، وتطلُّع لإخراج المنهج الجدلي ـ وثماره ـ من العزلة الفلسفية إلى الهيمنة العلمية عبر محاولة الاتحاد بالنموذج العلمي السائد المتمثل في الداروينية، ومن ثم استفرغ إنجلز جهده لاحقاً في كتابه: «ديالكتيك الطبيعة»؛ لتعميم تلك المحاولة وإخضاع العلوم الطبيعية لمنهجه الجدلي.

سأحاول في هذه الأسطر استجلاء مواطن ذلك التوظيف وأين يمكن للرؤية الداروينية مد يد العون للماركسية.

ـ **تعزيز فكرة الصراع الطبقي**: إذ رأى ماركس في تطور الكائنات الحية تجسيدا حياً لفكرة صراع الطبقات، وتعبيراً اجتماعياً حتمياً للتنافس البيولوجي المفضي إلى الثورة، فـ «ديكتاتورية البروليتاريا» مؤذنة بقرب هيمنة طبقة جديدة، تكون نقطة انطلاق لـ«سلالة تطورية»، فمثلما خلفت النباتات المزهرة السرخسيات، وخلفت الثدييات الزواحف، تخلف البروليتاريا البرجوازية التي سبق لها أن نحت الإقطاعية، إذ إن كل نظام اقتصادي لابد له بحكم نموه ـ وفقا للمادية الجدلية ـ من أن يصل إلى نقيضه، فالرأسمالية في نموها وتطورها تهيء الفرصة لقوة اجتماعية واقتصادية جديدة، لابد وأن يكون في قيامها القضاء على المجتمع الرأسمالي لإقامة نقيض له، هو المجتمع الشيوعي الذي تكون فيه ملكية أدوات الإنتاج للجماعة كلها[3]

---

(١) Lukdcs, G. (1989). The destruction of reason. bantam Books. p.683.

(٢) ibid: 683.

(٣) انظر: كيفية تغيير العالم: حكايات عن ماركس والماركسية، أريك هوبزباوم، ترجمة: حيدر إسماعيل، ص١٤٧ ـ ١٤٨ والداروينية والإنسان، صلاح عثمان ص١٢٢ والتغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، محمد الدقس ص١٥٣ ـ ١٥٥.

لكن ماركس احتفظ لنفسه ـ مع ذلك ـ بمساحة فاصلة عن الداروينية ولم يقبل بتوسيع آلياتها على التطور التاريخي كما فعل سبنسر وغيره، فالصراعات الطبقية لا تأخذ المساق الانتخابي بل الجدلي، كما لا يمكن ـ وفق ماركس ـ دراسة الإنسان على غرار الحيوان[1]، إلا أن الفكرة الداروينية «صالحة» لدعم وجهة نظره بتأكيدها على التطور والصراع الحتمي وإنتاج هذا الصراع للأصلح. كتب في إحدى رسائله عام ١٨٦١: «مؤلف داروين هذا غاية في الأهمية، وهو يصلح لأن يكون أساساً علمياً طبيعياً لفهم الصراع التاريخي للطبقات»[2]، إلا أن صلاحية الداروينية لتعزيز التصورات الماركسية حيال الصيرورة التاريخية تصطدم في نهاياتها بإشكاليات معيقة، إن المقدمات الداروينية قد تدعم «الصراعات الطبقية» وإنتاجها للأصلح تاريخياً عبر مجرى تطوري، كما قد تدعم البعد التقدمي الحتمي الذي تمتاز به تلك الصراعات، وقد تقول للرأسماليين ـ كما يقول برناردشو ـ «إن ثراءكم لا يعود إلى فضائلكم ولا إلى قصد العناية الإلهية، إنما يعود فقط إلى المصادفة»[3]، إلا أنها لن تدعم الغائية الخلاصية التي تدين بها الماركسية وطابعها التفسيري النهائي الذي تقف به عجلة التطور إبان قيام المجتمع الشيوعي على أنقاض البرجوازية بعد ثورة البروليتاريا والتي ستوقف ـ بحسب رسل ـ ديناميكية الديالكتيك ذاته[4]، إضافة إلى صعوبة التوفيق بين التصور التطوري المعزز للفروق البيولوجية وبين فكرة المساواة بين البشر التي يدين بها الماركسيون.

ـ **تعزيز أولية البنية الاقتصادية**: إذ تصور ماركس أن استمداد الرؤية الداروينية من آراء مالتوس الاقتصادية يدعم أولية المكون الاقتصادي على

---

(١) انظر: داروين وشركاه، بيير تويلي، مرجع سابق ص٧٧ ـ ٧٩.

(٢) Lukdcs, G. (1989). The destruction of reason. bantam Books. p.683.

(٣) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.133.

(٤) يقول رسل: «الطابع الذي يتخذه الصراع الجدلي هو الحرب الطبقية، وهي حرب تظل مستعرة إلى أن يحلّ محلها، في ظل الاشتراكية، مجتمع لا طبقي، وما أن يتم بلوغ هذه المرحلة حتى لا يعود هناك شيء يحارب من أجله، وتستطيع العملية الجدلية عندئذ أن تهدأ وتستريح».
See: Russell, B. (1959). Wisdom of the West. Garden City, N.Y., Doubleday. p.271.

غيره، فتغير الأنماط الاقتصادية وتحددها كفيل بتغير أنماط العيش بل وأنماط التطور والتكاثر، لقد كتب إلى إنجلز في يونيو عام ١٨٦٢ بعدما لقي داروين ـ حيثما كان يعيش في لندن ـ قائلاً: «إن ما يثير مرحي لدى داروين الذي رأيته من جديد، إعلانه تطبيق نظرية «مالتوس» على النبات والحيوان، ومن الجدير بالملاحظة أن داروين رأى عند الحيوان والنبات انعكاسات لمجتمعه الإنجليزي بما فيه من تقسيم للعمل، ومنافسة، وفتح لأسواق جديدة، واختراعات، وصراع مالتوسي من أجل الحياة»(١) ويذكر ستيفن جولد أنه رأى نسخة من كتاب (رأس المال) مهداة إلى داروين في مكتبته الخاصة بتوقيع ماركس الذي يصف نفسه بالمعجب الصادق به(٢)

وفي صدر كتابه «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» يربط إنجلز بين تطور الإنتاج وبين تطور الأسرة البشرية(٣)، أي أنه يفترض أن ثمة تلازماً بين الحتمية الاقتصادية التي تمثل «البنية التحتية» الأصيلة وبين الحتمية التطورية التي تمثل «البنية الفوقية» التابعة، فبتقسيم العمل وصيرورة الإنتاج تولد المجتمع الإنساني من سلف الحيواني، وقد فصل إنجلز وجهة نظره تلك في الفصل الذي عقده حول «دور العمل في تحول القرد إلى إنسان» ونشر ضمن كتابه «ديالكتيك الطبيعة»: ذكر فيه أن التفريق بين الإنسان والحيوان راجعٌ إلى مدى استغلال كل منهما للطبيعة وتسخيرها لمصالحه، وتفوق الإنسان في ذلك عائدٌ للعمل الذي بواسطته ترقى الإنسان عن مرتبة الحيوانية(٤): «العمل ـ كما يقول علماء الاقتصاد السياسي ـ مصدر كل ثروة. . . إنه الشرط الأساس الأول للحياة البشرية كلها، وهو كذلك إلى درجة يترتب علينا معها أن نقول

---

(١) Sreenan, N. (2017). Ineradicable Humanity: Literary Responses to Darwin in Zola, Hardy, and the Utopian Novel (Doctoral dissertation, UCL (University College London). p.44.

(٢) كما رفعت صورة هذا الإهداء على الشبكة العالمية.

See: Gould, S. J. (1992). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.26.

(٣) Engels, F. (1902). The origin of the family, private property, and the state. New York University Press. p.6-29.

(٤) Engels, F. (1940). Dialectics of nature. Wellred Books. p.279-284.

بمعنى ما: إن العمل قد خلق الإنسان نفسه»[١]، وهذه الرؤية فصلها ماركس في كتاباته المتقدمة خاصة في مؤلفه «نقد الاقتصاد السياسي»[٢]

- الربط بين اللاقصدية الطبيعية وبين اللاوعي الجماعي: لقد وجدت الماركسية في تقويض الدراوينية للغائية سنداً لموقفها من الوعي وإخضاعه للتغيرات المادية، فالبينة الفوقية للنظم الفكرية المؤسسة للتصورات الغائية تتحدد - وفق المنظور الماركسي - بوصفها تجلياً وهمياً للبنية التحتية المتمثلة في العوامل الاقتصادية المتغيرة، وبالتالي فجملة قيم المجتمع المعرفية والثقافية هي مجرد ظواهر نسبية غير كاشفة عن حقيقة مطلقة - وهو مايعرف بتزييف الوعي المجتمعي - وترتب على ذلك تفشي الدراسات الجينالوجية (المعنية بأصول الأشياء) في تلك الظروف وتزييف النظم الثقافية والاجتماعية للبشر، كأصل العائلة وأصل الدين عند ماركس وإنجلز وفرويد بعد ذلك، وأصل الأخلاق عند نيتشه ونحوها.

وتبني الرؤية الداروينية لتوهيم الغائية الكبرى - التي أتت بها الأديان - ونفي القصدية عن الكون وتقرير الصدفة، إماطة للثام عن وهم أكبر هو عجز تصوراتنا المعرفية عن قيادتنا إلى يقين الوعي بالحقيقة طالما صممت - بفعل عوامل مادية - لتحقيق البقاء لا للنفاد إلى عين اليقين، وهذه الفكرة -إلى جانب كونها تصادر جزءا مركزياً في الوعي الديني البشري - كفيلة بتوهيم وعرقلة مسيرة الكشف المعرفي في كافة المجالات لأنها تنظر إلى الوعي البشري باعتباره وهماً كبيراً يبتلع ما أسس عليه، كما أنها تدعم عموم التصور الماركسي بتأسس الوعي ضمن الشروط المادية، وعلى هذا قد تؤول مراسلة إنجلز لماركس وقت صدور أصل الأنواع بقوله: «إن داروين الذي أطالعه الآن رجل أسطوري، حتى إياه لم تكن التيلولوجيا (الغائية) تلقت بعد رصاصة الرحمة، الآن.. حصل»[٣]

---

(١) ibid: p.279.

(٢) Marx, K. (1911). A contribution to the critique of political economy. CH Kerr. p.13-22.

(٣) Lukḏcs, G. (1989). The destruction of reason. bantam Books. p.683.

- **دعم علمي للديالكتيك**: فلقد رأى إنجلز في الآليات الداروينية دعماً للمنهاج الجدلي الماركسي القائم على تصور قانوني لحركة الطبيعة وتطورها يدور على الترابط والشمول بين جزئيات الكون أو ما يعرف بوحدة الوجود المادية، وعلى التحول الشامل أو التطور الحتمي: فالأنساق الطبيعية في حالة حركة وتغير دائمتين، فعنصر يولد ويتطور، وآخر ينحلّ ويضمحل، كما يقوم على تحول الكم إلى كيف وعلى نضال المتناقضات أو صراع الأضداد[١]، يقول ماركس: «حينما نتأمل في الطبيعة أو في التاريخ نجد أن كل شيء يعرض من خلال فاعليته تطوراً أو انموذجا جدلياً يتكون من فعل وردة فعل، فالجدلية هي الخاصية المميزة للمادة»[٢] وتبعا لذلك فالتحول حتمي - بحسب إنجلز - فـ«الطبيعة كلها من أصغر الأشياء إلى أكبرها، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيستا - أي الخلية الحية الأولية - إلى الإنسان، هي في حالة دائمة من النشوء والزوال، في حالة تغير متواصل، في حالة حركة وتغير لا يتوقفان»[٣]، ولذا فقد شكل المنظور الدارويني بتأكيده على حتمية الصراع والتطور التقدمي من جهة، والتزامه بالحلولية الكمونية ورفض أي مجَاوَزة للمادة من جهة أخرى: نقاط التقاء بالمنهاج الجدلي دفعت إنجلز للاعتقاد بدعم الأول للثاني حتى قال: «إن الطبيعة هي محكّ الاختبار للديالكتيك، ولابد من القول إن علوم الطبيعة الحديثة قد وفرت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حد، وهذه المواد تزداد كل يوم، وهكذا برهنت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل في النتيجة بصورة ديالكتيكية لا بصورة ميتافيزيقية، على أنها لا تتحرك في دائرة أزلية الانسجام المستمر، بل تجتاز عبر تاريخ حقيقي، وبهذه المناسبة ينبغي أن نتذكر بالدرجة الأولى: داروين الذي وجه ضربة شديدة للفكر

---

(١) Lichtheim, G. (1967). On the interpretation of Marx's thought. Eastern Press. p.254-255.
And: Lenin, V. I. (1972). Materialism and Empirio-criticism. Wellred Books. p.106, 202.

(٢) Makdisi, S., Casarino, C., & Karl, R. (2012). Marxism beyond marxism. Routledge. P.131.
And: Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.154-155.

(٣) Engels, F. (1940). Dialectics of nature. Wellred Books. p.13.

الميتافيزيقي عن الطبيعة ببرهانه على أن العالم العضوي المعاصر، النبات والحيوان، وكذلك الانسان، كله نتاج عملية تطور كانت في تقدم ملايين السنين»[1]

رغم إقحام داروين ونظريته في كثير من الكتب التأسيسية للماركسية[2]، إلا أن الفلسفة الماركسية لم تستطع امتطاء العلم الطبيعي، فالانتخاب الداروينى لا يتحرك وفق الإيقاع الجدلي السريع بل بصورة تدريجية مغايرة، إلا ما كان من دعم محدود من قبل نظرية التوازن المتقطع التي افترضتها الداروينية الجديدة في منتصف القرن العشرين ثم تراجعت عنها بعد ذلك[3]

لم يستطع النهج الجدلي ـ كذلك ـ من الصمود أمام استمداده الميتافيزيقي الكامل وإخفاقاته المتكررة[4]، كما تعرضت حتميتها التاريخية لانتقادات كثيرة من قبل فلاسفة العلم ـ كارل بوبر على سبيل المثال[5] ـ، وقصرت التجارب عن دعم أزلية المادة وأوليتها على غيرها، مما ترتب عليه انحسارها عن الاعتبار العلمي إلى جانب تعثر تطبيقها الواقعي، وإن كانت ـ كرؤية ـ لا تزال تلقي بظلالها على النقد الثقافي وآلياته.

ـ الفكر النيتشوي:

أشير بالفكر النيتشوي إلى المنظومة شبه المتكاملة المستمدة من التراث

---

(١) Engels, F. (1908). Socialism: Utopian and scientific. Chicago: C. H. Kerr. p.83.

(٢) Lichtheim, G. (1967). On the interpretation of Marx's thought. Eastern Press. p.247-256.

(٣) اقترح ستيفن جاي جولد وإيلدريدج ـ من رواد الداروينية الجديدة ـ نظرية التوازن المتقطع لسد ثغرات الداروينية وذكرا أن التغيرات في الأنواع الحية تحدث عن طريق قفزات بطريقه فجائية وقد تأثرت صياغة فكرتهما بميولهما الماركسية.

See: Gould, S. J., & Eldredge, N. (1977). Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered. Paleobiology, 3(2), 115-151.

Meyer, R. J. (1982). Marxism and punctuated evolution., Biology Journal, p.10-12.

(٤) يقول بيرتراند رسل: «نظر ماركس إلى تطور التاريخ بطريقة لا تقل حتمية عن هيجل وكلاهما يستنبط نظرته هذه من نظرية ميتافيزيقية».

see: Russell, B. (1959). Wisom of the West: A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting. Crescent Books. p.271.

(٥) Popper, K. (1961). The poverty of historicism. Routledge. p.8-51.

الفلسفي لفردريك نيتشه، وهي منظومة مادية عدمية ذات سمات محددة، أحدثت رجّة بالغة في عقلانية الفكر الغربي المادي، عبر محاولتها قطع أي تماسٍ للأنساق الفكرية والقيم الأخلاقية مع مضامين ميتافيزيقية.

والنيتشوية كتيار فكري لم يتمثلها على المستوى النظري إلا نيتشه، فتلامذته ارتأوا شق مدارس مستقلة، بينما لم يضف أنصاره وشرّاح كتبه سوى تكييفها مع أذواق المستهلكين[1]، مما جعل توظيفها قاسماً مشتركاً لكثير من الإيديولوجيات المتناحرة.

كما يمكن القول بأن الطابع التعددي الذي اتسمت به النيتشوية[2] وأدبية نيتشه المغرقة في رمزيتها: أسهم في غموضها وتعدد احتمالاتها، إلا أن ما يجمع شتاتها هو تأكيدها على تقليص التصورات الوجودية والمعرفية والأخلاقية البشرية والعهد بها للحالة الحيوانية الأولى المتخلية عن أي تسامٍ عن المادة المجردة، ولذا فقد رأى أنه قادر ـ بمعوله العبثي ـ على هدم كل القيم المعهودة[3] من جهة، وعلى تعزيز الإخلاد إلى الأرض من جهة أخرى[4].

لقد صاغ نيتشه تصوراته المعرفية على وحي من الرؤية الداروينية، ورغم استنكاف نيتشه من نسبته للداروينية[5]؛ وهجومه عليها في عدة مواضع إلا أن تتبع جذور منظومته الفلسفية يوصلنا إلى داروين بلا كثير تأمل، بل إن نيتشه انتهى بالفكر الدارويني إلى كثير من مآلاته وصالحه مع ذاته ـ في جرأة لانظير لها ـ على غير وعي منه لهذا التلبس الدارويني الذي تتلفع به كتاباته، وذلك في مفاصل مقولاته الكبرى التي سنقف مع أبرزها.

---

(١) انظر: على دروب زرادشت، ستيبان أودويف، ترجمة: فؤاد أيوب ص١٠.

(٢) Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.4, 204.

(٣) كتب نيتشه في عنوانه الفرعي لكتابه: غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، انظر: غسق الأوثان، نقله عن الألمانية: علي مصباح، وكتب في عنوانه لكتاب إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم، انظر ترجمة: محمد الناجي.

(٤) انظر: هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، نقله عن الألمانية: علي مصباح، ص٤٣ وعدو المسيح، نيتشه، ترجمة جورج ميخائيل، ص٧.

(٥) انظر ذلك في: هذا هو الإنسان، نيتشه، نقله عن الألمانية: علي مصباح، ص٦٨.

ـ **موت المطلق والمتسامي**: وتمثلها في التراث النيتشوي مقولة (موت الإله)[1] التي انطلق منها نيتشه للتبشير بالعدمية الأوروبية، وعنى بها إلغاء اعتبار أي عالم متسامٍ عن عالم الحواس والمادة، فالإله عند نيتشه ـ كما يقول هيدجر ـ هو اسم لعالَم المثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية[2]، ذلك أن الفلسفة العقلانية في عصر النهضة عبرت عن نفسها من خلال النزعة الإنسانية التي جعلت الإنسان مركزاً للكون، فكأنها افترضت وجود ثبات في عقل الإنسان وقوانين ثابتة في الكون المتغير، حتى استطاعت تقويض الأساس الديني للمعرفة والأخلاق، وفي جعل المادة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة، ولكنها مع هذا أسست نظماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة، كالعقل والحتمية التاريخية وهي مطلقات تفترض وجود نقطة ثبات ومركزية ميتافيزيقية للكون، فأراد نيتشه بعد إدراكه لهذا الإشكال عزل الأنساق المعرفية والأخلاقية عن أي منظومة ثابتة كليّة متجاوزة، وإعادتها إلى جوهر المادة المتغيرة والكمونية الذائبة في المركز[3].

إن إلغاء جميع أشكال التجاوز القيمي، والنظر إلى المنظومة الفلسفية والدينية والأخلاقية باعتبارها أعراضاً على الاغتراب الإنساني و«ظلالاً للإله»، لا يمثل إلا المرحلة الأولى من عدمية نيتشه التي تستتبعها ضرورة تدمير كل أشكال الفهم تلك لتتجلى لنا حقيقة اختراع الإنسان لكل تلك المطلقات الوهمية[4]، لكن نيتشه يصل بموت الإله إلى موت فكرة الكل والوحدة

---

(١) موت الإله أساس لفلسفة نيتشه التقويضية. انظر مثلا: هكذا تكلم زرادشت، فردريك نيتشه، مرجع سابق ص٣٩.

(٢) انظر: نيتشة وجذور مابعد الحداثة، مجموعة بحوث بتحرير: أحمد عطية، بحث د.عبد الوهاب المسيري بعنوان «نيتشه فيلسوف العلمانية الأكبر» ص١٧١.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٧٢ ـ ١٧٥.
And: Gilje, N., & Skirbekk, G. (2001). A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century. p.356-383.

(٤) ibid:. p.356-383.
And: Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.147-148.

باعتبارها تعبير مجاوز تنسجم فيه الأشياء ويشير إلى معقولية الوجود وانتظامه وإمكانية تفسيره بمضامين غائية: «ليس ثمة كل: يجب تفتيت الكون، عدم احترام الكل»[١]، وينطلق من موت الكل إلى موت الحقيقة ووهميتها، فإذا تعذرت إمكانية فهم الوجود وصار الكون شتاتاً فوضوياً لا يمكن نسجه في تصور منطقي مطابق للواقع تعذرت فكرة الحقيقة أصلاً، وهذا ما يمكننا فهمه من توصيفه للعدمية الأوروبية وكونها مرت بثلاث مراحل توّجها هو بإنكاره ليس لوجود عالم ما ورائي فحسب، بل وجود عالم حقيقي يتسم بقدر من المعقولية والمعنى، ثم قال: «لا يمكننا تفسير الطابع العام للوجود بفكرة (الغاية) ولا بفكرة (الوحدة) ولا بفكرة (الحقيقة). كل هذا لا يؤدي إلى تحقيق أي شيء، فالوحدة التي تحدث في خضم تعدد الأحداث لا وجود لها، وطابع الوجود ليس (حقيقياً) بل مزيف، . . . إن مقولات (السبب الغائي) و(الوحدة) و(الكينونة) التي أضفينا بها قيمة على هذا العالم قد سحبناها نحن، فأصبح العالم منذ ذلك الحين يبدو وكأنه بلا قيمة»[٢]، يريد نيتشه أن يقول ـ بحسب دولوز ـ إن «الوجود والحقيقي والواقعي هي تحولات عدمية، هي طرق لتشويه الحياة ونفيها، . . . عبر تحميلها أثقل الأحمال»[٣]

لقد استلب النموذج اليوناني الأول فكر نيتشه فبالغ في تمجيد الفلسفة السابقة على سقراط والناظرة إلى الوجود برؤية أرضية تعددية، فالعدمي اليوناني الذي يطيش في نسبيته والذي لم ير الإنسان شيئا أعلى من مجرد جسده ورغباته هو الحالة المثلى للتناغي مع الحياة التي أفسده ـ بحسب نيتشه ـ

---

(١) نقل هذه العبارة جيل دولوز عن نيتشه من كتابه الذي لم ينشر إلا بعد موته (إرادة القوة) والذي أُجتهد في جمع مسوداته ـ والتي تبدو كرؤوس أقلام أكثر من أي شيء آخر ـ وترتيبها من قبل خاصة نيتشه ـ أخته إليزابيث كما يذكر ـ، ولم أجد ترقيمها في النسخة المترجمة إلى العربية. ورجعت إلى النسخة الإنجليزية فلم أجدها بهذا اللفظ والذي يظهر أن جيل دولوز خرجها على فهمه للترجمة الفرنسية لذات الفقرة، أي أحال إليها معنىً لا لفظاً.

See: Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.22.

(٢) إرادة القوة، نيتشه، مرجع سابق ص١٧.

(٣) Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.184.

تمجيد العقل وهجوم المنطق والمطلقات التي خلقها الإنسان وعبدها بعد ذلك[1]، ولذا فلا مناص من إعدام كل أنواع التسامي تلك للتحرر من المسؤولية الإنسانية الزائفة التي فرضها الإيمان بهذه المطلقات، أو بتعبير دولوز: «إعطاء اللامسؤولية معناها الإيجابي»[2] وهذه الأرضية العدمية التي أُسست عليها التصورات النيتشوية استبطنت أبعاداً داروينية لا تخفى، إذ أوحت فكرة عزل الأنساق الطبيعية عن المؤثرات المجاوزة لها، أوحت لنيتشه بفكرة عزل الأنساق المعرفية والأخلاقية عن المؤثرات الميتافيزيقية، كما أن الفكر الدارويني بترسيخه للتحول ومجافاته للثبات التي تتميز به تلك العوالم المتسامية، وتأكيده على حصرية الوجود المادي وعلى تقويض الغائية والإنسانية يؤسس «لعدمية علمية» إن صح التعبير، بل إن حنق نيتشه على الداروينية التقليدية ـ آنذاك ـ يعود في جملته إلى عدم التزامها بمقتضياتها وإبرازها «لحكاية تطورية كبرى» ـ بتعبير ليوتار ـ تستلزم نوعاً من الإطلاق العضوي الذي يصعب إيجاد رافد له في التصور المادي من جهة، إضافة إلى تمسكها بالأخلاقيات المقتبسة من الله بعد أن تخلت عنه من جهة أخرى: «لقد تخلصوا من إلٰه المسيح، وأضحوا معتقدين أنه ينبغي عليهم الآن، من دون أية مبرر أن يظلوا متمسكين بالأخلاق المسيحية، إنه استنتاج إنجليزي، ونحن لانريد أن نلومهم على الأخلاق الأنثوية... أما لدينا نحن الآخرين فإن الأمر يختلف بالكلية: عندما نتخلى عن المسيحية فإنه يجب علينا التخلي عن الأخلاق المسيحية.. رغم أنف الرؤوس المسطحة الإنجليزية، إن المسيحية رؤية كلية للعالم، إن نحن انتزعنا منها أساسها وهو الإيمان بالله = نكون قد حطمنا الكل، ولن يتبقى في أيدينا بعدها أي شيء ذا أهمية»[3]، ولذا كان نيتشه واعياً بمآلات العدمية الأوروبية لدرجةٍ تُخيل للناظر أن كتبه قد مسّها التزييف لشدة مطابقتها للواقع: «ما أرويه لكم هنا هو تاريخ القرنين الآتيين،

---

(١) انظر: غسق الأوثان، نيتشه، مرجع سابق ص٢٥ ـ ٣٢.

(٢) Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.184.

(٣) غسق الأوثان، نيتشه، مرجع سابق ص١٠٢ ـ ١٠٣.

أصف ما يأتي ما لم يأت مخالفاً لما أقوله: إنه تنامي العدمية، يمكننا منذ الآن أن نروي صفحة التاريخ هذه»[١]

ـ النهج الجينالوجي:

وظّف نيتشه في مشروعه التقويضي منهجيات عدة، أشهرها النهج النِّسابي أو «الاستنسابي» القائم في معناه الواسع على دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب والوقوف عند الأصل[٢]، لكنه عند نيشته الذي انتهجه لدراسة الأخلاق وضروب الميتافيزيقيا يهدف إلى أكثر من ذلك، إلى نقد ذلك الأصل وهدمه غالباً، فالجينالوجيا تعني لديه قيمة الأصل وأصل القيم في الوقت ذاته[٣]، ذلك أن نيتشه رأى أن الجهود الفلسفية لإلغاء الميتافيزيقيا كان ينقصها «الاستدارة إلى الوراء» لمعرفة ظروف نشأتها وتكونها ومن ثم استحكام تقويضها وتفريغها من معنى الحقيقة[٤] لقد اعتقد أن المعاني الميتافيزيقية ـ كالأخلاق مثلاً ـ اكتسبت عقلانيتها بالتقادم لاغير، وأنه بمجرد الاستتباع العكسي لتاريخها يمكننا تجلية زيفها ولامعقوليتها[٥]

أراد نيتشه إذن توليد رؤية عدمية تتجاوز فكرة الأصل ذاتها باعتبارها انعكاساً قيمياً للميتافيزيقيا، فالفكر الميتافيزيقي يمجد فكرة الأصل والبدايات باعتبارها مفضية للحقيقة التي يحاربها نيتشه، فالجينالوجي في نهاية بحثه التقويضي سيدرك ـ كما يقول فوكو ـ: «أن وراء الأشياء هناك شيء آخر، لكنه ليس السر الجوهري الخالد للأشياء، بل سر كونها «بدون سر جوهري» و«كونها بدون ماهية» أو كون ماهياتها قد أُنشئت شيئاً فشيئاً انطلاقاً من أشياء

---

(١) إرادة القوة، نيشته، مرجع سابق ص٧.

(٢) Kusch, M., & McKenna, R. (2020). The genealogical method in epistemology. Synthese, 197(3), 1057-1076.

Lightbody, B. (2010). Philosophical genealogy: an epistemological reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method (Vol. 1). Peter Lang.. p.1-20.

(٣) Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.2-3.

(٤) انظر: إنساني مفرط في إنسانيته، نيتشه، نقله عن الألمانية: على مصباح، ص٣٠ و٤٢.

(٥) انظر: الفجر، نيتشه، ترجمة: محمد ناجي ص١٥.

غريبة عنها فما نلفيه عند البداية التاريخية للأشياء، ليس هوية أصلها المحفوظ، وإنما تبعثر أشياء أخرى، إننا نجد التعدد والتشتت»[١]، وعلى ذلك فإن المقصود من الجنيالوجيا ليس إثبات الأصل التاريخي، أو الوقوف عند لحظة أولى تحددت فيها خصائص الميتافيزيقا وتعينت ماهيتها، إذ لا يؤمن الجينالوجي بالماهيات الثابتة، ولا بالمبادئ المؤسسة، ولا بالغائيات الميتافيزيقية[٢]، إنه تطوري عدمي ـ إن صح التعبير ـ يحاول توظيف المنهجية الارتكاسية التطورية التي حاولت بعث الأصول العضوية لتزييف المعاني المستقرة في أذهان الناس كثبات الأنواع وتكريم الإنسان لصالح تحولها المستمر وحيوانية الإنسان ووهمية خلقه المستقل.

إن من الجدير بالذكر في هذا الموضع أن نستحضر كون مشاريع نيتشه الجينالوجية في الواقع امتداد للدراسات التطورية الناشطة لتأصيل «كل شيء» وفق الرؤية الدراوينية الجديدة حينها، بل إن نيتشه صرح أنها جاءت مساجلة لصديقه التطوري الباحث في أصل الأخلاق كما سيأتي بيانه بحول الله.

ـ إرادة القوة والإنسان الأعلى:

أراد نيتشه إقامة رؤية معرفية وأخلاقية بديلة على أنقاض تلك العدمية التي اعتبرها نتيجة حتمية لعلمنة الأخلاق المسيحية والتمسك بها مع نبذ الدين في المجتمعات الأوروبية[٣]، تمثلت في اجتثاث كل «ظلال للإله» ـ كما يقول ـ واستحداث رؤية معرفية متماهية مع الطبيعة وسائرة وفق إيقاعاتها لا غير فيما أسماه «إرادة القوة» التي قصد بها الحرية في تحقيق الذات وفي اختيار نمط الحياة دون الاحتكام إلى مرجعية سوى الطبيعة البشرية المجردة: «أن يصير المرء عميقاً أكثر و«لاأخلاقياً» أكثر وقوياً أكثر وواثقاً من نفسه أكثر وبنفس القدر

---

(١) Foucault, M. (1978). Nietzsche, genealogy, history. In Language, counter-memory, practice,Cornell University Press. p.142.

(٢) انظر: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، عبد السلام بنعالي ص٢٦ ـ ٢٧.

(٣) انظر: العلم المرح، نيتشه، نقله عن الألمانية: علي مصباح ص٢٠٤ وإرادة القوة، نيتشه، مرجع السابق ص١٧ ـ ١٨.

«طبيعياً» أكثر: هذا هو التقدم»[1]، مما يعني إطلاق رغبات الجسد الحيوانية ـ بالمعنى الطبيعاني ـ وتحرير الجموح السلطوي عن قيوده: «يجب أن تعاد للرجال شجاعة غرائزهم الطبيعية»[2] وهذه الإرادة ـ فضلاً عن كونها تحد من قيود التعقل الإنساني الذي عرقل البشرية من وجهة نظره ـ هي أكثر من مجرد نمط تفسيري لمسيرة الفكر والتاريخ القادمتين، إذ هي المحضن «الطبيعي» والآلية الفعالة لخلق القيم الجديدة التي سيفرضها الأسياد على العبيد بفضل سوط الطبيعة التراتبي الذي لا مفر منه، ومن ثم فإنها تمهد لظهور «الإنسان الأعلى» الذي يحفل بالحياة وتحفل به: «إني آتيكم بهدف، إني أبشركم بالإنسان الأعلى، الإنسان شيء يجب تجاوزه، فما الذي فعلتم كي تتجاوزوه؟»[3] والعدمية الأوروبية تحققت في نظر نيتشه بسبب العلمنة الجزئية لأخلاقيات المسيحية التي رفضت إلهاً واحداً بارزاً واستبقت آلهة عدة مستترين، ولتحرير الفكر من هذه العدمية والانطلاق بإثباتية جديدة يجب تفعيل إرادة القوة المرتبطة بالأصول الأرضية وحدها، إذ الحياة هي إرادة القوة وتطلب القوة هو شرط الحياة لدى نيتشه[4]، بحيث تغدو تلك الإرادة آمرة للمرء آخذة بعزمه كافية له عن الإيمان بأية آلهة تملأ جوعة نفسه وتؤوي ضياعها[5]، فكي نصل إلى «إنسان الطبيعة» القوي الطموح ـ بتعبير نيتشه[6] ـ يجب تقويض الأخلاق المسيحية القائمة على الضعف والمهانة، والإحساس المستمر بالخطأ وتأنيب الضمير[7]

---

(١) المرجع السابق ص٤٠.

And: Gilje, N., & Skirbekk, G. (2001). A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century. Routledge. p.361-362.

(٢) إرادة القوة، نيشته، مرجع سابق ص٤١.

(٣) هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، مرجع سابق ص٤٢.

(٤) انظر: ما وراء الخير والشر، نيتشه، نقله عن الألمانية: موسى وهبة، ص٢٤٦.

And: Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press. p.35-36, 85-86.

(٥) انظر: العلم المرح، نيتشه، مرجع سابق ص٢١٠.

(٦) انظر: ما وراء الخير والشر، نيتشه، مرجع سابق ٢٠٠.

(٧) انظر: المرجع السابق ص١٤٤ وإرادة القوة، نيتشه، ٣٥٠ وأصل الأخلاق، نقله عن الفرنسية: حسن قبيسي ص٤٠ ـ ٤١.

إن سبب الخنوع الأخلاقي لدى نيتشه هو تخلي «الوحوش الشقراء» المنحدرة عن السلالات الأوروبية الارستقراطية والنبيلة عن امتيازاتها الفطرية، القائمة على استعباد الناس وقهرهم والتي تكمن «بهجتها الرهيبة وارتياحها العميق الذين تتذوقهما كلما دمرت وهدمت، كلما تمتعت بلذائذ الغلب والتفضيع»[1] لأن «الجوهري في ارستقراطية حسنة وسليمة، هو أن تشعر أنها ليست مجرد وظيفة بل هي المعنى. وأن تقبل من ثم بضمير مرتاح تضحية عدد لا يحصى من الناس الذين يجب أن يذلّوا من أجلها، وينحطوا إلى أناس غير كاملين، إلى عبيد وأدوات»[2]، فـ«بناء اجتماعي من دون تراتبية محال»[3]

يخلص نيتشه بناء على ذلك إلى إن أساس الإشكالات الحضارية المعاصرة الخلط بين نمطي الأخلاق: أخلاق السادة الذين يخلقون القيم حسب مصالحهم انطلاقاً من قوة ايمانهم بأهليتهم للحياة: «ما يضر بي مضر في ذاته»[4] ويتعالى تمجيد قيمهم انبثاقاً من ممارستهم لها، ويمتازون بالشجاعة والقسوة وانعدام التعاطف وينبذون الكذب والغرور وإن احسنوا فبفيض القدرة لا بدافع الرحمة، وأخلاق العبيد التي تمثل ارتيابهم في قدرات أنفسهم ويأسهم من الحياة وتشاؤمهم من وضع الإنسان فتبرز فيهم أخلاقيات تخفف عبء الوجود عن كاهلهم: «هنا يكرم التراحم واليد اللطيفة المسعفة والقلب الدافئ والصبر والاجتهاد والخنوع واللطف»[5]، ومن ثَم يعمد إلى المشاكلة الشعبية الشائعة بين الطيّب والغبي وإلصاق الطيب بالإنسان على جهة الإزدراء لكونه ضعفا وسذاجة[6]

---

(١) أصل الأخلاق، نيتشه، مرجع سابق ص٣٧ وانظر ص٣٨.

(٢) ما وراء الخير والشر، نيتشه، مرجع سابق ٢٤٥ وانظر أيضا حول الثورة الارستقراطية ص٢١٤ و٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) المرجع السابق ص٢٤٥.

(٤) المرجع السابق ص٢٤٨.

(٥) المرجع السابق ص٢٥٠.

(٦) المرجع السابق ص٢٥٠.

لقد أراد نيتشه قلب القيم ـ كما يقول ـ وإعادة تعريف الخير والشر على غير ما استقر في فِطَر الناس: «ما الخير؟ إنه كل ما يزيد في الإنسان شعور القوة... ماهو الشر؟ هو كل ما يأتي من الضعف... لا القناعة بل المزيد من القوة، لا السلام العام بل الحرب، لا الفضيلة بل العنف، الضعيف وغير المجدي يجب أن يداسا، ذلك هو المبدأ الأول من مبادئ محبتنا للإنسانية»[1]

يمكن القول بأن بلورة نيتشه للأخلاق قائمة على تأصيل دارويني بحت، أي على نقل التوحش الحيواني والافتراس الطبيعي المادي ـ المنبت عن أي مجاوزة للأرض ـ لعالم الإنسان كامتداد بيولوجي منطقي ومن ثم يجب أن لا تسبب هذه العملية البيولوجية استنكارنا: «أن ترتعب الحملان من الطيور الجارحة الكبيرة، فهذا أمر لايندهش له أحد، لكنه لايشكل سبباً للحقد على الطيور الجارحة الكبيرة لترويعها الحملان الصغيرة... إن مطالبة القوة بأن لاتتجلى بما هي قوة، بأن لا تكون إرادة اكتساح وإخضاع وتعطشاً للأعداء وللمقاومة وللانتصارات أمر لامعنى له، كمطالبة الضعف بأن يتجلى قوة»[2]

ومن ثمّ: فإن الحياة صراع عشوائي محتدم بالنسبة لنيتشه: «نحن جزء من هذا الكون وهو أعمى والصراع فيه مستمر ودائم، ونحن نستطيع أن نؤكد قوة حياتنا ونحن نصارع»[3]، «إن الحياة هي جوهرياً استيلاء وانتهاك وغلب للغريب والضعيف وقمع وقسوة وفرض للأشكال الخاصة واستيعاب، بل هي في أرحم الحالات استغلال»[4]

لقد استقر في وعي نيتشه أن الافتراس العضوي لا يتم دون تراتبية نوعية

---

(١) Singer, E. A. (1923). Modern Thinkers and Present Problems: An Approach to Modern Philosophy Through Its History. H. Holt. p.204.

And: Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.610.

(٢) أصل الأخلاق، نيشته، مرجع سابق ص٤٠.

(٣) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. p.182-183.

(٤) ما وراء الخير والشر، نيتشه، مرجع سابق ص٢٤٦.

منزعها القوة، فولّد لذلك النوع الإنساني الأعلى «أو الفائق» الذي يمثل نوعاً بيولوجياً جديداً منبثقاً من الإنسان العادي «الأدنى» بمواصفات رأى أنها تمثل القوة الفارقة: فهو وحش، أشقر، ارستقراطي، كاره للكذب والصغار ومفرط القوة والشجاعة الناتجة عن طبيعته المادية غير المسؤولة، فـ«نحن لا نحكم على الطبيعة بأنها لا أخلاقية عندما ترسل الصواعق وتبللنا بالأمطار، فلم نسمي الإنسان الذي يلحق الأذى كذلك؟»[1]، كما أنه عنيف ومتلذذ بالتعذيب وقادر على التهام أي سحنة سوداء ضعيفة أمامه دونما حقد عليها[2]، ويشير بعض المؤرخين إلى غموض آلية تولد الإنسان الأعلى النيتشوي[3] لكن مطالعة الفقرة ٢٦٢ من كتابه (ما وراء الخير والشر) التي صدرها بقوله: «سيرة الإنسان الأعلى من البداية للنهاية» تكشف عن ملامح داروينية جلية لتلك الآلية، فهو نوع ينشأ ويتطور ويصارع ويُصطفى[4]، وفي موضع آخر يصرح بانبثاق تطوري له: «كل الكائنات انتجت شيئا أبعد من ذواتها، وأنتم أتريدون أن تكونوا حركة الجزر في هذا الدفق العظيم فتفضلوا منزلة الحيوان على مجاوزة الإنسان؟ ما القرد بالنسبة للإنسان؟ أضحوكة، أو موضوع خجل أليم. كذا يجب أن يكون الإنسان بالنسبة للإنسان الأعلى، أضحوكة أو موضوع خجل أليم، لقد سلكتم الطريق الطويلة من الدودة إلى الإنسان، لكنكم مازلتم تحملون الكثير من الدودة في داخلكم، كنتم قردة ذات يوم، وإلى الان ما زال الإنسان أكثر قردية من أي قرد»[5]، «الإنسان هو المسخ والفوق ـ حيوان، الإنسان الأعلى هو المسخ الإنساني، هو الفوق ـ إنسان»[6] لكن نيتشه تراجع

---

(١) إنساني مفرط في إنسانيته، نيتشه، مرجع سابق ١٠٣.

(٢) انظر: أصل الأخلاق، نيتشه، مرجع سابق ص٦٢ و٣٤ ـ ٣٨.

(٣) Gilje, N., & Skirbekk, G. (2001). A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century. Routledge. p.359-360.
And: Russell, B. (1940). History of western philosophy: George Allen and Unwin Ltd., London. p.796.

(٤) انظر: ما وراء الخير والشر، نيتشه، مرحع سابق ص٢٥٣.

(٥) هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، مرجع سابق ص٤٢.

(٦) إرادة القوة، نيتشه، مرجع سابق ص٣٥٥.

عن رؤيته تلك في مخطوطاته الأخيرة ورأى أن الإنسان الأعلى لا يتم تطوره وفق الانتخاب الطبيعي[١]

لم تكن توليفات نيتشه التطورية محض تفاعل لاواعي فرضته أجواء القرن التاسع عشر التطورية ـ الصراعية، لقد تفشّت في ألمانيا ـ كما يذكر أستاذ التاريخ الأوروبي المعاصر ريتشارد وايكارت عن تلك الفترة ـ المعالجات الداروينية لأصل الأخلاق من قبل كتاب بارزين فاقوا نيتشه ـ حينها ـ في شهرتهم وحجم مبيعات كتبهم، لقد قدم كارنيري والبرت شافل وماكس نوردو وجيتسكي وغيرهم أطروحات تأسيسية جادة للأخلاق دارت في عمومها على تعزيز طبيعانيتها ومحاولة علمنتها الكاملة وإخضاعها لجريان التطور البيولوجي، بل توغل رواد الدراوينية الألمان ـ هيكل وبوخنر ـ في ذات الميادين في إطار سعيهم لخلق صيغة عمومية للتطور[٢]

لقد انخرط نيتشه في السجال التطوري تحت ضغط المعاصرة وبدايات تسيد الروح العلمية على مجمل الطرح الفلسفي، وقد لا يخطئ الناظر إن زعم أن أصول نظرية نيتشه الأخلاقية انعكاس لانخراطه السالف كما توحي إليه ديباجة كتابه أصل الأخلاق[٣]

واجه نيتشه الأخلاقيات التطورية في بدايات مشواره الفلسفي في كتابه (تأملات مبكرة في كتاب شتراوس: الدين القديم والدين الجديد) وانتقد بصلف فلسفة ديفيد شتراوس الأخلاقية واصفاً إياه بـ«المثقف الدجال»![٤] لكونه حاول توظيف الداروينية في تبرير القيم القائمة ـ المسيحية في رأيه ـ

---

(١) انظر: إرادة القوة، مرجع سابق ص٢٥٣، والمشكلة أن هذه التركة النيتشوية المجموعة في كتاب: إرادة القوة، اتهمت بالتزييف من قبل اليزابيث أخت نيتشه ذات الميول النازية، وإلا فقد حوت مقولات يوجينية مرعبة غضضت الطرف عنها لضعف الثقة بها مقابل ما أثبته هنا.

See: Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster. p.461.

(٢) Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan.. p.60-160.

(٣) انظر: أصل الأخلاق مرجع سابق ص١٢.

(٤) انظر: هذا هو الإنسان، نيتشه، مرجع سابق ص٨٨ ـ ٨٩.

بينما يستلزم التطبيق الأخلاقي الدارويني استنباط الأخلاقيات من «مبدأ حرب الجميع ضد الجميع بالإضافة لامتيازات الأقوى»[1]، ومن هنا سيرسم نيتشه الإطار الكلي لحملته على الداروينية في كتبه المتأخرة، خاصة في ثلاثيته الأخلاقية[2] التي جاءت استجابة لقراءته لكتاب صديقه الإنجليزي الحميم بول راي «في أصل المشاعر الأخلاقية» والذي أيقظ في نفس نيتشه تناقض المشروع الأخلاقي الدارويني وأثار الكثير من اهتمام معارضته، ولم يدع مناسبة حينها ـ كما يقول ـ إلا وقد أشار إلى مقولات ذلك الكتاب، بل لم يقرأ نيتشه ـ فيما قرأ ـ كتاباً أيقظ في نفسه ما أيقظه ذلك الكتاب من تناقض ـ على حد وصفه ـ[3]، لم يقبل نيتشه بالقالب التفسيري الدارويني البارد للأخلاق وأراد نسف طابعه التبريري وزيادة فاعليته عبر توليد رؤية أخلاقية مستمدة من النظرة البيولوجية المحضة، لقد أراد نيتشه ـ إن صح التعبير ـ طلاق داروين والزاوج بالداروينية. يقول في أحد انتقاداته: «إن غلاظة داروين الإنسية تمد يد اللطف والتسامح إلى مخنث الأخلاق المتواضع، الذي هو مخلوق عصري للغاية «لم يعد يعضّ»»[4]

إن ما نقمه نيتشه على التصور الإنجليزي لأصل الأخلاق هو عدم التزامه بمنهجيته وانحراف نتائجه عن مقدماته، ومن ذلك تقديمه لتاريخ أخلاقي لم يلتزم بالجوهر التقويضي للمسؤولية الإنسانية التي تشدد عليهما المكونات الداروينية الحيو ـ مادية، فحينما يقرر بول راي قرب الإنسان من واقعه المادي المجرد عن واقعه الميتافيزيقي فإنه يصر على عرض مسيرة تطورية موحية بوعي إنساني مسؤول ومدرك لحرية إرادته في انتقاء ممارساته وهو مالا يتفق مع

---

(١) Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan. p.46.

(٢) أعني الكتب الثلاثة التي استفرغ نيتشه وسعه فيها لهيكلة نظريته الأخلاقية على أنقاض الداروينية الأخلاقية وهي على التوالي: إنساني مفرط في إنسانيته ١٨٧٨، ثم رأى بلورة ذات الأفكار في كتابيه: ما وراء الخير والشر١٨٨٦، أصل الأخلاق ١٨٨٧.

(٣) انظر: أصل الأخلاق، نيتشه مرجع سابق ص١٢.

(٤) المرجع السابق ص١٥.

الأبجديات الداروينية المؤسسة لنزع المسؤولية ووهمية الحرية: «هكذا يُجعل على التوالي من الإنسان مسؤولاً عن نتائج أفعاله، ثم عن أفعاله، ثم عن دوافعه، وبالنهاية عن كيانه، والآن نكتشف أن هذا الكيان لا يمكن أن يكون مسؤولاً، نظراً لكونه نتيجة حتمية بكليته هو أيضاً. وبالتالي لا يمكن أن يجعل الإنسان مسؤولاً عن شيء، لا عن كيانه ولا عن دوافعه ولاعن أفعاله ولا عن نتائج أفعاله وبهذا نكون قد توصلنا إلى أن تاريخ الأحاسيس الأخلاقية هو تاريخ خطأ، خطأ المسؤولية، الذي يقوم على حرية الإرادة»[1]

وبالجملة، فإن نيتشه لم يطور رؤية خارج النسق الدارويني العام، ومن إسقاطات ذلك نقده الشهير لصراع البقاء لصالح صراع القوة ـ الذي اقتبسه من وليام رولف ـ والذي رأى فيه أن البشر لا يصارعون من أجل البقاء في حالة الندرة، ولكن يصارعون من أجل السيادة والتفوق في حالات الفيض والوفرة، وأن صراع الحياة ليس صراعاً عدوانياً فحسب بل حرباً عدوانية نتيجتها النمو والتميز، وأن مشكلة الداروينية أنها قيدت الدافع الحيوي الذي يطمح بطبعه إلى بسط القوة وحصرته في نظرتها «أحادية الجانب» على محض الصراع من أجل البقاء في حالات التهديد الحياتي فقط وانعدام الصراع حال انعدام التهديد، كما أنها قصرت الفعل الحيوي المرتكز على القوة على كونه مجرد رد فعل «تكيفي»[2] وهو ما يشكل اختزالاً لفهم عمومية الصراع في الطبيعة وفاعلية القوة الابتدائية: «ففي الطبيعة ليس الضيق هو الذي يسود ولكن الوفرة والتبذير إلى حد العبث، الصراع من أجل الوجود ليس إلا استثناءً، إلا تقييداً مؤقتاً لإرادة الحياة: إن الصراع الصغير مثل الصراع الكبير من أجل الحياة، كلاهما يدوران في كل الجهات حول التفوق، حول النمو، حول التوسع، طبقاً لإرادة القوة التي هي بالضبط إرادة الحياة»[3]، وهذا النقد النيتشوي ـ كما

(١) إنساني مفرط في إنسانيته، نيتشه، مرجع سابق ص٦٥.

(٢) انظر: نقد نيتشه لهربرت سبنسر ونقاشه لمأخذ هكسلي عليه: أصل الأخلاق ص٧٤ وانظر: إرادة القوة، نيتشه، مرجع سابق ٢٥٣.

(٣) العلم المرح، نيتشه، مرجع سابق ص٢١٢.

نرى ـ قائم على تطوير الفاعلية التطورية عبر مد نطاقاتها لتتجاوز الحالة المقتصرة على الاحتراب الاضطراري الذي يميل إلى النمط السكوني المسالم في حالة الاكتفاء والثراء إلى الشمولية الصراعية ـ التي تغذيها إرادة القوة ـ في كل آن.

إن تأمل نتاج نيتشه ورصد مواطن هجومه على الداروينية يصير بنا إلى استنتاج هذه العلاقة الجدلية بينهما، فعلى خلاف منهجيته التقويضية، كانت نقمته على الداروينية تكشف عن استبطان منه لمضامينها وإجراء لمعالمها على أصولها، لقد أدرك نيشته أنه لامناص من الانضواء في مذهب التطور في ظل تسيده على الفكر وبداية تسيده على العلوم حينها[١]، لكن ولعه بالتفرد والأصالة ومنابذته للتبعية وركوب موجة العصر أفضيا إلى مشاكسته إياه، خاصة مع ترافق تلك المشاكسات بما يدل على مرارة شعوره بالاستعلاء الإنجليزي[٢] والهيمنة الإنجليزية على الفكر ـ المتزامن آنذاك مع هيمنتها الاستعمارية ـ إضافة لحنقه الكبير مما وصفه باغتصاب العلماء للفلسفة وتصديرهم أنماط صالحة للتفلسف خلالها لا غير[٣]، ولذا يمكن اعتبار هجوم نيتشه على الداروينية في ظل استبطانه إياها ـ في أحسن أحواله ـ نوعاً من النقد الداخلي للمنظور التطوري. إن نيتشه «طفل داروين وشقيق بسمارك»، على حد قول ويل ديورانت: «لقد اعتاد أن يهاجم الذين أثروا عليه أقوى الأثر، لقد كانت هذه طريقته اللاشعورية في تسديد ديونه لمن استمد منهم معظم أفكاره وفلسفته»[٤]

إن أهم ما قدمه نيتشه في أطروحاته النقدية هو كشفه عن عدم اتساق الفكر المادي مع ذاته حال تشييده بناءه المعرفي والأخلاقي ضمن أُطُر

= And:Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan. p.48.

(١) انظر: العلم المرح، نيتشه مرجع سابق ص٢٢٢.
(٢) انظر: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق ص٢٣٢.
(٣) انظر: المرجع السابق ص١٥٥ ـ ١٥٨ و١٩٤.
(٤) Durant, W. (1943). The story of philosophy. Garden City, NY: Garden City Publishing Company. p.435.

ميتافيزيقية، مع أن نيتشه نفسه لم يتسق مع فلسفته التي حوت مطلقات متعددة ـ كإرادة القوة والعود الأبدي والإنسان الأعلى ـ وانحاز إلى «ظلال الإله» التي ناصبها أشد العداء، والمشكلة في أصلها تعود لاستحالة إمكان المعنى المجرد في الفضاءات غير الماورائية[1]، أما محاولاته «تطبيع» الأخلاق فقد كشفت عن أن عزل الأخلاق عن الميتافيزيقيا لا يمكن أن يوصل إلا لشريعة الغاب التي أُلهمها من داروين، ذلك أن الأخلاق في جملتها معاكسة للنزوع الحيواني والإخلاد الدنيوي الأرضي، فهي دائما ـ كما يقول بيجوفش ـ مبدأ لتقييد الغرائز الحيوانية في الإنسان، فهي «فوق ـ طبيعية» كما أن الإنسان بنزوع فطرته إلى استحسانها «فوق ـ طبيعي» هو الآخر، لأن الإنسان في حدود الطبيعة ليس إنساناً، بل هو على أحسن الفروض حيوان ذو عقل: «إذا كان كل تقدم بيولوجي أو تقني يستمد من نظرية داروين في الاختيار الطبيعي حيث يقهر الأقوى الأضعف بل ويحطمه، فلا بد أن تقف الأخلاق ضد النقطة الأساسية في التقدم. لقد كانت الأخلاق ولا تزال تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة، وإلى الإشفاق عليه والعناية به، وهكذا: كانت الأخلاق والطبيعة في تصادم منذ البداية. هذا هو صوت الطبيعة: «تخلص من الضمير ومن الشفقة والرحمة.. تلك المشاعر التي تطغى على حياة الإنسان الباطنية، اقهر الضعفاء واصعد على جثثهم»[2]، الاختلاف عن الأخلاق هنا واضح وتام، حطم الضعفاء بدلاً من احْم الضعفاء.. هاتان الدعوتان المتعارضتان تفصلان البيولوجي عن الروحي، الحيواني عن الإنساني، الطبيعة عن الثقافة، والعلم عن الدين، وكل ما فعله نيتشه هو أنه طبق بثبات قوانين علم البيولوجيا ونتائجها على المجتمع الإنساني»[3]

---

(١) حول استحالة إمكان المعنى إلا في الفضاء الماورائي انظر: في دلالات الفلسفة وسؤال النشأة، الطيب أبو عزة، ص١٩.

(٢) نقل بيجوفتش هذه المقولة لنيتشه من كتابه هكذا تكلم زرادشت، ولم يثبت المترجم محمود عدس موضعها ولم أتبين موضعها في ترجمتي علي مصباح وفليكس فارس لكتاب نيتشه.

(٣) الإسلام بين الشرق والغرب، بيجوفش، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

هذه الرؤية النيتشوية لم تجد لها تمثلاً في الواقع - كما يذكر ذلك بعض المؤرخين[1] - إلا الإيديولوجيا النازية بنزعتها الديكتاتورية وتصفيتها للضعفاء، فإذا كانت الحياة هي تنازع البقاء، وبقاء الأصلح فإن القوة هي الفضيلة الأساسية والضعف هو النقيصة الوحيدة، وقد كان ذلك، فلم تخل عدة الجندي النازي من طبعة جيب من كتاب «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه، وكان رجال الجستابو النازيون يصفون أنفسهم «بأبناء زرادشت»[2]

إن الظاهرة النيتشوية ظاهرة صحية لبيان عجز النموذج المادي عن بناء كيان معرفي متسم بالمرونة والثبات، ومتسق مع ذاته، فالتصورات النيتشوية ذاتها متناقضة وعائدة على نفسها بالإبطال كما ذكر غير واحد[3] من الدارسين لها.

- الفكر البراجماتي:

ينحدر لفظ البراجماتية من أصول يونانية لكلمة (براجما) (pragma) التي تعني المزاولة والعمل، ثم أطلقت في الفلسفة المعاصرة على عدد من الفلسفات المتباينة التي اشتركت في مبدأ عام، يقرر أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع عملي، فهي «النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحدد في حدود الاعتبارات العملية أو الغرضية، وليس هناك محل للقول بأن المعرفة تتحدد في حدود الاعتبارات التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة»[4] كما يقول جون ديوي.

---

(١) مع اتفاق هؤلاء المؤرخين على عدم نزوع نيتشه للقومية الألمانية بل كان شديد النزوع للأممية الأوروبية، انظر مثلاً: ما وراء الخير والشر، نيتشه مرجع سابق ص٢٣٨.

See: Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.610.

And: Brinton, C. (1963). The shaping of modern thought. Prentice-hall. p.189.

And: Russell, B. (1959). Wisdom of the West. Garden City, N.Y., Doubleday. p.258-259.

(٢) Durant, W. (1943). The story of philosophy. Garden City, NY: Garden City Publishing Company. p.435.

وانظر: على دروب زرادشت، ستيبان أوديف، مرجع سابق ص٦.

(٣) see for example: Gilje, N., & Skirbekk, G. (2001). A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century. Routledge. p.359-360.

(٤) Dewey, J. (1908). What does pragmatism mean by practical?. The journal of philosophy, psychology and scientific methods, 5(4), 85-99.

والبراجماتية امتداد لمذهب المنفعة الذي ترجع أصوله إلى الفلسفة اليونانية، فهي ـ كما عبر عنها وليم جيمس ـ مفهوم جديد لأساليب قديمة في التفكير[1]، إلا أن بواكير بعثتها ووضع أسسها الحديثة عائد إلى تشارلز بيرس في أواخر القرن التاسع عشر، ثم استفاضت بعد تعميمها كمذهب معرفي وأخلاقي من قبل وليم جيمس وفيرديناند شيلر، إلى أن اكتملت صياغتها المعرفية على يد جون ديوي الذي اكسبها بعداً تطبيقياً فيما عرف بالأداتية[2]، ومع وجود بعض التباين بين أطروحات كبراء البراجماتيين إلا أن ثمة أصول معتبرة تمالأوا عليها صيغت وفق أسس داروينية خالصة، وعلى إثر استبطان جلي للآليات الداروينية.

ـ **المادية العدمية**: فالبراجماتية فلسفة لا تقبل سوى التفسير المادي النفعي للأشياء، فهي تحدد الواقع بخيرات الأفراد الحسية، وتستبعد أي منظومة مجاوزة للمادة من غيبيات وميتافيزيقيات، وجميع فلاسفة البراجماتية متطرفون في نزعتهم المادية[3]، سوى وليم جيمس الذي قبِل اعتناق الأفكار اللاهوتية إذا كانت تؤدي إلى نتائج ملموسة، لا باعتبار صحتها المطلقة ومطابقتها للواقع؛ ـ إذ الواقع لا مكان فيه إلا لما أُثبت بالعلم المادي ـ ولكن باعتبار نفعها المحدود لمعتنقها، ويرى بذلك أن البراجماتية حاسمة للنزاع الميتافيزقي بردّه إلى الواقع المادي[4]، ولذا فهو يساوي في اعتباره السابق بين كافة الاعتقادات الميتافيزيقية، فتحضير الأرواح ـ مثلاً ـ معتبر لديه كأي ديانة سماوية[5] وهذه التعاطي في جوهره دارويني بحت، فهو مكتفٍ بالمادة لا يجاوزها، ومؤول للظواهر المتعالية عليها إليها، وهو مماثل ـ من جهة

---

(١) James, W. (1901). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books..

(٢) Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. Psychological review, 3(4), 357.

(٣) Kaushik, V., & Walsh, C. A. (2019). Pragmatism as a research paradigm and its implications for social work research. Social Sciences, 8(9),. p.255.

(٤) James, W. (1901). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books. p.45.

(٥) James, W. (1956). The will to believe: And other essays in popular philosophy, and Human immortality (Vol. 291). Courier Corporation.. p.16, 52-56.

إخضاعه الفكرة للمادة ـ للتأويل الداروينى لتلك الظواهر وإن اختلفا في النتائج.

بل إن وليم جيمس لا يجد غضاضة من التسليم بمضامين الداروينية المفضية إلى عبثية الحياة ووهمية الإله: «وحيث إن الداروينية قد أزاحت إلى الأبد القصد والتصميم من عقول العلماء، فقد فقَد الإيمان موطئ قدمه، واستبدل جوهر الإله المهيمن بجوهر إلهي ضمني في الأشياء، هذا النوع من الآلهة هو الملائم لخيالنا المعاصر، لقد تراجع الإيمان بالوجود الثنائي لصالح الوجود الواحدي»[١]، وفي أحد نصوصه الأكثر شاعرية، كتب وليم جيمس في إحدى محاضراته حول البراجماتية: «ذاك سبب الألم: وهو أنه بالرغم مما نراه، وسط أعاصير الكون الهائلة من شواطئ مرصعة، ومن ضفاف أنهار أخاذة، يخيم الغيم فوقها متباطئاً في سيره قبل أن يتلاشى، كما يتباطأ العالم الذي نعيش فيه لنبتهج فيه ونفرح، فعندما تختفي هذه الأشياء الفانية، لن يبقى شيء على الإطلاق يمثل تلك الميزات الخاصة، تلك العناصر القيمة التي أحاطتها هالة القدسية والتبجيل، بل ستموت وتمحى. وستمحى تماما من حيز الوجود ودائرته بالذات، دون صدى، ودون ذكرى، ودون أي تأثير على أي شيء سيأتي بعد، ويعنى بمثل هذه المثل العليا. وهذا الخراب النهائي المحتم، وهذه المأساة هي من كنه المادية العلمية كما تفهم في الزمن الحاضر، فالقوى الدنيا لا العليا هي القوى الأبدية، وهي القوى التي ستعيش حتى النهاية ضمن دورة التطور الوحيدة التي نراها على وجه التأكيد»[٢]

ـ **التجربة النفعية معياراً للحقيقة**: إذ يمثل التصور البراغماتي للحقيقة مركزية كبرى لدى البراجماتيين وهي عندهم مغايرة للمعهود من كونها مطابقة الشيء للواقع، فقد يكون موضوع التصور شيئاً خارجياً؛ فتكون الفكرة الحقة عن موضوع ما؛ هي التي تحدونا إلى إتيان أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع؛

---

(١) James, W. (1901). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books. p.45.

(٢) James, W., Burkhardt, F., & Thayer, H. S. (1975). Pragmatism (Vol. 1). Harvard University Press. P, 36.

وقد يكون موضوع التصور منهاجاً عملياً لإرضاء حاجة نفسية، فتكون الفكرة الحقة هي التي يستتبع تسليمها نتائج مرضية، أي محققة لمطالب معتنقها، فالحقيقة ـ في كلا الحالتين ـ ليست تصوراً مطابقاً للواقع، ولكنها التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بشيء أو تحقيق غرض، فلا فرق بين كون الفكرة مفيدة أو صحيحة، فكلاهما معبر عن المعنى ذاته، ومن ثم فبحسب جيمس: «إذا كان فرض الله يثمر اكتفاء ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح»[١]

ويمكن العهد لفكرة منابذة المطابقة بين الحقيقة والواقع إلى استبطان البراجماتيين لكون العقل وعملياته التصورية نتاجاً للتطور الدارويني الذي طوره لتحقيق بقائه لا لإدراك الحقيقة في جوهرها، ومن ثم آمنوا بانعدام تحصيل الحقيقة ووهمية كافة المطلقات كما يقرر جيمس[٢]، وتبنوا نسبية فجّة قائمة على الإيمان بكون العقل نتاجاً للارتقاء، فالحقيقة هي ما يحقق بقاء أفضل عبر فاعليته للناس، ومن هنا قد تفهم حملة وليم جيمس في محاضراته الشهيرة على المذهب العقلي[٣] واعتبار عقمه وجموده.

أما النفعية فلم تستمدها البراجماتية من الداروينية، بل ورثتها من نفعية القرن الثامن عشر التي امتدت جذورها إلى مذهب اللذة الأبيقوري (٤٢١ق.م)، إلا أن بعض المؤرخين[٤] رأوا أن آليتها الحديثة في ربط النتائج الملموسة أو المنفعة العملية بالأفكار كمعيار لصحتها، مستوحاة من القانون الدارويني/السبنسري «البقاء للأصلح»، إذ إن البراجماتية ماهي إلا ابستمولوجيا تطورية: تقرر أن أفضل الأفكار هي التي تعمل، وتنص على أن صدق الفكرة متوقف على نتائجها المباشرة التي يمكن للإنسان أن يستشعرها في حياته

---

(١) James, W. (1956). The will to believe: And other essays in popular philosophy, and Human immortality (Vol. 291). Courier Corporation.pp.xi, 16,

(٢) see: ibid: 115-116.

(٣) see for Example: James, W. (1901). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books. p.44-47.

(٤) Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster. p.569.

العملية، أما ما سوى ذلك من الأفكار فلا معنى له ولا قوة ترجح بقاءه في صراع الأفكار من أجل البقاء، كتب جون ديوي مرة: «لا يوجد معيار معقول للحقيقة (أو لنجاح وظيفة المعرفة) بشكل عام وعلى وجه الخصوص ـ باستثناء افتراض أن الواقع هو ديناميكي وبالتالي فهو متطور ذاتياً ـ إلا من خلال الإشارة إلى التصورات التي تنظر إلى المعرفة وفق عملها في إعادة تكييف وتوسيع وسائل وغايات الحياة، ويتفق الجميع على أن هذا المفهوم يعطي الأساس الواعد الوحيد الذي يمكن أن تتعاون على أساسه أساليب عمل العلم»(١)

وقال في موضع آخر: «تدرك النظرية المنطقية أن الفكر هو شكل من أشكال مادة ما، وله قيمته فقط حينما ينظم تلك المسألة لتلبية المطالب المثالية للعقل؛ وهذا «العقل» هو في الحقيقة مجرد تنظيم مثالي للمادة أو المحتوى.. إن النظرية المنطقية، مثل أي فرع من فروع التخصصات الفلسفية ـ تنظر بقناعة الراسخة إلى أنه في حين أن عمل الفكر والهدف منه مشروطان بالمواد المقدمة إليهما، إلا أن قيمة أدائه هي شيء يجب أن يمرر في تجريد كامل من ظروف النشأة والنمو»(٢)، «لا توجد معجزة في حقيقة أن الأدوات والمواد تتكيف مع بعضها البعض في عملية الوصول إلى نتيجة صحيحة»(٣)

ويصدق على القيم ما يصدق على الأفكار، يقول جيمس: «إن فلسفة التطور والارتقاء قد ألغت المعايير الأخلاقية التي سبقتها كلها، لأنها رأتها معايير ذاتية، وقدمت لنا بدلها معياراً آخر نتعرف به الخير من الشر، وبما أن المعايير السابقة معايير نسبية فهي مدعاة للقلق والاضطراب، أما هذا المعيار. فهو معيار موضوعي محدد»(٤)، فمعيار الخيرية والشرية في مجال

---

(١) Dewey, J. (1903). Studies in Logical Theory, The University Press.p.x

(٢) ibid:. p.64.

(٣) ibid:. p.81.

(٤) James, W. (1956). The will to believe: And other essays in popular philosophy, and Human immortality (Vol. 291). Courier Corporation. p.98.

الأخلاق هو منفعة الإنسان، كما هو معيار الصواب والخطأ في مجال المعرفة، فاتفق البراجماتيون مع السفسطائية في رد القيم إلى الإنسان، ولكنهم خالفوا السفسطائية في جعل الإنسان وليس الفرد معيار هذه القيم، فقصدوا بذلك التجربة الإنسانية، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية[١].

وعلى مصادمة هذه النظرة لشعور الإنسان الملح والفطري بانبتات الحقيقة وبينونتها عنه وتمتعها بقدسية الاستقلال في أصل وضعها، إلا أن أكبر نقد وجهه بعضهم إلى التصورات النسبوية للحقيقة هو عودها بالنقض على ذاتها، لكون النسبية جارية على القاعدة المقررة لها، وهو ذات الملحظ الذي فطن إليه داروين في معضلة الوعي البشري وافتقاده لليقين طالما صمم لملائمة البقاء لا غير، إذ إن هذا الاعتقاد ـ بدوره ـ مفضٍ لإبطال يقينية القول به؛ لاحتمال كونه مُضَللاً من قبل الطبيعة الطامحة لتعزيز البقاء ولا يلزم منه إصابة الحقيقة ومطابقة الواقع.

ـ **ديمومة النمو والتقدم**: ينزع البراجماتيون لاعتبار النتائج العملية التي يصبون إليها ذات طبيعة تراكمية تطورية، وهم يستمدون ذلك من النظرة الداروينية، يقول جيمس: «إن داروين نبه أذهاننا إلى قوة أحداث المصادفة في توليد وإخراج نتائج ملائمة، بشرط أن يتوافر لها الوقت الكافي لكي تضيف نفسها بعضها إلى بعض»[٢]

أما جون ديوي فقد ذكر في تقويمه الشهير لتأثير داروين في الفلسفة ـ كما مر بنا بداية هذا الفصل ـ أن أهم انعكاس لداروين عليها هو تفعيله لمبدأ التحول والصيرورة مقابل الثبات الذي خلفه التراث الأفلاطوني والأديان الإبراهيمية عليها، وأنه حرر منطقاً جديداً قابلاً للتطبيق على ظواهر العقل والأخلاق والحياة، ولذا فقد صاغ نظرياته المعرفية والتربوية صياغة تطورية

(١) انظر: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل ص٦٣.

(٢) James, W. (1901). Pragmatism: A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books. p.110-111.

بحتة، ومنها نظريته الأداتية التي ركزت على الفاعلية الوظيفية للأفكار التي يلزم منها تطور الوسائل العلمية - التي يعتريها التقادم - مع تطور الأسئلة التي ألجأتنا إلى استعمالها[١]، أما نظريته التربوية فقد رأى فيها أن حياة الإنسان هي سلوك وفاعلية، ولكي تستمر الحياة والفاعلية لابد من مواءمة البيئة، وهذا التلاؤم يتطلَّب تغيراً وتفاعلاً مستمراً بينهما، فالحركة التربوية تقدمية حتمية هادفة للنمو[٢]، كما أن العقل والجسم تطورا في التنازع على البقاء إلى شكلهما الحالي من أشكال أحط مرتبة، «لقد كانت بدايته لكل موضوع بداية تطورية داروينية»[٣]

---

(١) Dewey, J. (2016). The influence of Darwin on philosophy, Diacronia 3 (February 12), A48. p:2, 8, http://dx.doi.org/10.17684/i3A48en

(٢) Dewey, J. (1903). Studies in Logical Theory, The University Press.pp.x, 64, 74, 80-81.

(٣) Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster. p.569.

ثانياً: الرؤية الداروينية في الاتجاهات الروحانية

أدت تأثيرات الداروينية على الأديان ـ بالإضافة إلى الثورتين الفرنسية والصناعية ـ إلى حدوث ردة جماعية عن الدين في أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لكن اعتناق التصورات المادية لم يمكّن الإنسان الغربي من بناء مسكن لروحه فضلاً عن أن يحل محل دينه الراحل، ومن ثم نشطت التيارات الروحية في بدايات القرن العشرين تحت ضغط الحاجة الفطرية الملحة لأي إشباع روحي، وشاع اعتناق مذاهب وأديان غريبة ـ تلك الأزمان ـ على البيئة الأوروبية، وخرج وليم جيمس في محاضرته الشهيرة (أنواع الخبرة الدينية) ليشرّعن هذا التحول ويقرر أن مختلف الأساطير التي تتضمنها تلك الأديان والفلسفات الروحية ليست بأساسية وإنما هي قشور للدين الذي يفتقد إليه كل أحد حتى قال: «فالمهم؛ لا بل الأساس هو غريزة الإيمان، وحاجة الروح البشرية للتعبير عن نفسها، فالمرء يستطيع أن يؤمن بأية أسطورة»[(١)]، وهكذا تمت علمنة التصورات الدينية عبر تفريغها من أي مضامين متماسة مع الحياة الاجتماعية للناس بوصفها تجارب روحية خاصة نسبية ومتغيرة، فتقلصت سيادة الدين الجماعي على الناس[(٢)] وهذه الفاعلية الاجتماعية هي العنصر الوحيد في التراث المسيحي الذي ظل مناوئاً للعلمنة

---

(١) James, W. (1994). The varieties of religious experience (Lectures 1901B02). p.72-73.

(٢) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p, 145, 152.

الكاملة في ظل حياد الكنيسة التشريعي، ليس هذا فحسب بل تقبلت هذه الديانات البديلة قولبة الحقل العلمي لها، وارتضت المنهجية التفسيرية الانثربولوجية لها، كما تبنت ـ في عمومها ـ النموذج التطوري المهيمن على الفضاءات المعرفية ووظفته لصالحها، ينشط هذا الجزء لتناول مقتضب لبعض أشهر هذه التيارات الروحية التي احتضنت مضامين تطورية ـ داروينية.

ـ التطور الخلّاق عند برغسون:

بعد هجوم نيتشه الكاسح على العقلانية المادية، برز فلاسفة اللامعقول على سطح الفكر الغربي، وتصدّرت فلسفاتهم المحافل الفكرية، كان من أشهرهم هنري برغسون الذي تنسب إليه الفلسفة البرغسونية، وهي منظومة فكرية متكاملة عبرت عن آرائه الوجودية والمعرفية والأخلاقية، اشتملت على نظريات عدة كـ«الديمومة» و«الحدس» وغيرها، وكان من أبرزها نظريته النشوئية الباطنية التي أطلق عليها «التطور الخلّاق»، ولن أتطرّق في هذا الرصد سوى ماله صلة مباشرة بموضوع الدراسة، وهو مبدأ التطور الخلّاق لدى البرغسونية.

يمكن توصيف فلسفة التطور الخلّاق بأنها فلسفة تطورية مهذبة من الداروينية، ترجع الكائنات الحية إلى أصول مشتركة بآلية اندفاعية لا تفرعية تدريجية[1]، عبر قوة باطنية كامنة في الكائن الحي ماضية في صيرورة مستمرة، ويقرر مبدأ التطور الخّلاق أن المادة انبثقت من الحياة، خلافاً للماديين التقليديين الذين يرون انبثاق الحياة من المادة[2]

لقد انطلق برغسون من وجود ثنائيات متعاكسة في الكون تعود بجملتها إلى ثنائية المادة/الحياة، وهما مشتبكتان في صراع دائم يحاول فيه الاندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلب على العقبات التي تضعها أمامه المادة الجامدة،

---

(١) يشبهها برغسون باندفاع ألسنة اللهب من كتلة النار.

See:Bergson, H. (1911). Creative evolution/by Henri Bergson; authorized translation by Arthur Mitchell. p.262.

(٢) ibid:22-25.

وفي هذه العملية تتشكل القوة الحيوية بالظروف المادية التي تعمل فيها مع احتفاظها بأهم ما يميزها وهي الحرية المطلقة. والحياة عند برغسون قوة باطنية كامنة في أجزاء الوجود كافة، وهذه الحياة الحالّة في كل شيء تخلق فيما تحل فيه ميلاً خاصاً وتوجيهاً معيناً يؤثران في كل جزئية من جزئياته: وهكذا يظل الجسم المادي يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذي تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه التي يسميها برغسون «الوثبة الحيوية» التي تنبع من مصدر لا متناه يوجد داخل الكون ذاته، وهذي الوثبة هي أصل كل اختلافات الكائنات الحية وتمايزاتها، ومن ثم فإن استمرار هذه الوثبة الحيوية وتعبيرها المستمر عن نفسها من خلال الزمان هو العنصر الأساس في الكون[١]

يتبين مما سبق أن برغسون ينطلق عبر الوثبة الحيوية من الثنائية الكونية إلى الواحدية الكونية، فجميع الثنائيات من الكائنات تتصف في جوهرها بالصيرورة التي تعني تطور الكائن بانتقاله من مرحلة لأخرى وخضوعه لحكم الزمن، وهذه الحياة الكامنة الديناميكية هي الإله، فمفهوم الإله في منظومة برغسون متأرجح بين فلسفتي وحدة الوجود المادية والروحية، كما يتضمن التطور الخلاق نزعة غائية تتحقق في الإنسان الذي تكتمل فيه الوثبة الحيوية (الإله)، فيقترب برغسون بهذه النزعة من الاتجاهات الغنوصية[٢]

لقد اعتقد كثيرون ـ بما فيهم برغسون نفسه ـ أن نظريته التطورية جاءت ضد نظرية داورين الميكانيكية، وأنها جديدة كل الجدة على الفكر الغربي[٣]، لكن هذا الرأي لا تعضده الحقائق، إذ التطور الخلاق عند برغسون متقمص برمّته من التطور الداروينى، والوثبة الحيوية هي ترشيد لعشوائية الانتخاب

---

(١) Bergson, H. (1911). Creative evolution/by Henri Bergson; authorized translation by Arthur Mitchell. p.274-281.
And: Deleuze, G. (1999). Bergsonism, New York: Zone Books,P.22-45.
وانظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ٨/ ١٢٢.

(٢) Bergson, H. (1911). Creative evolution/by Henri Bergson; authorized translation by Arthur Mitchell. p.192-193.
And:Deleuze, G. (1999). Bergsonism, New York: Zone Books,P.22-45 AND:
وانظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري ٨/ ١٢٤ ـ ١٢٣.

(٣) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789.P.192-193.

الطبيعي، فتحفظ برغسون على آليتي الصدفة والعشوائية، دعاه لتوليد انتقاء طبيعي موجه قادر ـ برأيه ـ على إنتاج الجديد والمبدع، لقد أدرك أن التنويعات البيولوجية مستندة إلى قدرة ومعرفة مطلقة لا عشوائية هي الوثبة الحيوية التي تمثل الإله في نظره، إلا أن مفهومه الحلولي للإله وغائيته غير المجاوزة للوجود متشابكة ـ فيما يظهر ـ بالتصورات المادية التي تصورت الوجود كوحدة مكتفية بذاتها.

يقول برغستون في محاضرته المهداة إلى توماس هكسلي[1] ـ نصير داروين الشهير ـ: «من نافل القول أن ندخل في تفصيلات الملاحظات التي أتت منذ لامارك وداروين، مؤيدة لفكرة تطور الأنواع، أي تولد بعضها من بعض، ابتداءً من أبسط الأشكال العضوية، إننا لا نستطيع أن نرفض فرضية أجمع على تأييدها علم التشريح المقارن وعلم الجنين وعلم المستحاثات، وقد بين العلم من جهة أخرى النتائج التي تتجلى بها خلال التطور ضرورة تلاؤم الكائنات الحية مع الظروف التي وجدت فيها، ولكن هذه الضرورة لا تفسر الحركة التي ما تني تصعد بالتنظيم أعلى فأعلى، بل تفسر توقفات الحياة عند هذا أو ذاك، من الأشكال المحددة. إن جسم الكائن الحي البدائي متلائم كجسمنا مع شروط الوجود، مادام يستطيع أن يعيش فيها، فلماذا إذن مضت الحياة في طريق التعقيد، فلم يكن من المستحيل على الحياة إذن أن تتوقف عند شكل نهائي. . لماذا سارت لولا أنها تسوقها وثبة تشق أخطاراً ما تنفك تشّتد»[2]

أما عن جدة رؤية برغسون فغير دقيقة، إذ إن المتتبع للجدل التطوري منذ بداياته العلمية إبان نشر (أصل الأنواع) يجد القول بجوهر الفكرة التطورية البرغسونية لدى بعض معاصري داروين من العلماء، وعلى رأسهم الأحيائي البارز ميفارت الذي ناقشه داروين[3] معارضاً وجهة نظره الميتافيزيقية التي

---

(١) Bergson, H. (1921). Mind-Energy. Lectures and Essays. The Journal of Nervous and Mental Disease. p.1.

(٢) ibid:17-18.

(٣) Darwin, C. (1884). The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. Odhams. p.201.

افترضت قوة باطنية كامنة في نفس الكائن الحي تدفعه للتطور.

من المهم أن نشير في هذا السياق إلى أن البرغسونية لم تنزع لتأسيس أفكارها وفق الأطر العلمية، فلم يمل برغسون إلى الاستدلال لإثبات آرائه، ويرجع رسل وتارناس ذلك إلى ميوله الباطنية واعتماده على الحدس كأسلوب معرفي متعذر الإثبات[١]، وفيما تلقى بعض الفلاسفة المعاصرين لبرغسون بالقبول، فإنها لم تكن في المجتمع العلمي كذلك، ويبدو أن قيمة التطور الخلّاق تكمن في الضربات التي وجهها لمفهوم المعرفة المقيد بقيود المجتمع الوضعي الامبريقي الصارمة، حيث توجه لدحض مزاعم العلم بأنه يحتكر المعرفة، وشدد على ضرورة اعتبار الخبرات المباشرة المعاشة بما فيها من أديان وفنون ضمن مفهوم العلم، وهو بهذا يقارب ادموند هوسرل في نهجه الظاهراتي/ الفينومينولوجي[٢].

ـ التطور الطارئ عند صموئيل الكسندر ولويد مورجان:

طور مورجان والكسندر رؤية تطورية جمعا فيها بين فاعلية الوثبة الحيوية لدى برجسون وبين أولية المادة على غيرها كما ترى الداروينية التقليدية، أي أنهما حاولا التوفيق بين التطور الدارويني والبرغسوني وأضافا إليه فكرة «الطروء» الذي يظهر فجأة فيكسب الموجودات خصائص جديدة تلتصق بكل مرحلة من مراحل التطور، لقد رأى الكسندر أن سبنسر قد أصاب حين قال بالتطور في ضوء المادة والحركة، وأخطأ حينما غابت عنه ملامح الصفات الطارئة والخصائص الجديدة للموجودات في الكون، ولذا فقد تصور أن أصل الوجود هو البعد الزماني ـ المكاني الذي خرجت عنه المادة الأولية، ثم جاءت الحياة فالعقل وأما الإله لديه فهو يحتل مآل هذه العملية التطورية الشاملة ونهايتها حيث يتشكل من الكون ويحل فيه، أما مورجان فيشدد على

(١) Russell, B. (1959). Wisdom of the West. p.292-293.

And: Tarnas, R. (1993). The Passion of the Western Mind Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View. Harmony Book. p.382-383.

(٢) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789.P.192-193.

كون الإله هو تلك الفاعلية الداخلية في نفس الكائن الحي المتحدة عبر انبثاقها المتكرر بالكون في معانقة لفكرتي الحلول والاتحاد القديمتين[1]

لا تقول فلسفة التطور الطارئ بثنائية الروح والبدن كما يقرر برجسون، بل ترى أن الحياة مادة في أصلها إلا أن لها خاصية طارئة هي الحياة، وهذا الطرؤء لا يمكن التنبؤ بتفاصيله ولا مضامينه فهو لا غائي من هذه الحيثية، إلا أنه موجه بفعل تلك الفاعلية الداخلية التي تمثل الإله لديهم، وهذه هي سمة المعارضة المركزية للتطور الدارويني، بالإضافة إلى أن جملة التغيرات التي تجري للكائنات والتحولات التي تطرأ عليها هي في نظر فيلسوفي التطور الطارئ داخلية وليست خارجية كما يحدث في التطور الدارويني الذي بالغ في تعزيز سلطة البيئة على الفرد الذي يعيشها[2]

- التطور الروحي لدى أتباع حركات العصر الجديد (new age):

في أعقاب القرن العشرين، تفشت في الأوساط الغربية ـ الأمريكية على وجه الخصوص ـ ظواهر روحانية متنامية كرد فعل للطوفان المادي الذي غرق فيه القرن الفائت، وذلك عبر حركات باطنية ـ غنوصية بعثت صوراً متعددة من الديانات الشرقية ومزجت إليها روح الفلسفة الباطنية القديمة عبر نمط تلفيقي قوامه العقيدة الواحدية الحلولية، أطلق عليها في ما بعد «حركة العصر الجديد» وقد اعتبرت تلك الحركة الوريث المركزي لمجمل الحركات الروحانية الناشطة في القرن التاسع عشر كجمعية الثيوصوفي وحركتي «الفلسفة المتعالية» و«الفكر الجديد»، وغيرها[3]

---

(١) Gare, A. (2002). Process philosophy and the emergent theory of mind: Whitehead, Lloyd Morgan and Schelling. Concrescence, 3.

وانظر: فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق عبد الله العمر، ١١٢، و١٤٣ ـ ١٤٩ و١٥١ ـ ١٥٤.

(٢) Blitz, D. (1992). Lloyd Morgan's System of Emergent Evolution. In Emergent Evolution (pp.98-109). Springer, Dordrecht.

وانظر: فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، عبد الله العمر، مرجع سابق ص١١٥ وص١٥٥.

(٣) Rhodes, R. (1995). The New Age Movement (Vol. 4). Harper Collins. p.7-71.

يشير بعض الباحثين إلى أن حركة العصر الجديد ليست سوى فكر شمولي يضم كثيراً من المجموعات الباطنية التي تروّج للمفاهيم الباطنية ذاتها بلا قيادة مركزية ولا منظمة مسجلة بهذا الاسم، وتدور تلك المفاهيم حول الاعتقاد بوحدة الوجود ـ ومن ثم وحدة الأديان[1] ـ والاعتقاد بوجود شرارة إلهية في النفس البشرية وتجزء للإله في الإنسان، وقدرة الإنسان على خلق واقعه الخاص بمحض تفكيره، والاعتقاد بتناسخ الأرواح، ويجري تفعيل تلك المضامين في مصطلحات جذابة كالتفكير الإيجابي والوحدة والوئام العالميين، والطاقة الكونية ورفع الوعي والتنمية البشرية والتناغم الكوني وقانون الجذب وغيرها، ويتم رصف تلك المصطلحات في إطار تطوري كموني[2].

يتجلى التطور الروحي لدى أتباع العصر الجديد في مواطن وجودية ومعرفية متعددة، فبداية انبثاق الكون عن الإله ـ لديهم ـ وتوالد الكائنات عنه عن طريق الفيض، تمثلٌ لهذا التطور، وفيئة تلك الكائنات لمصدرها الذي انبثقت منه، متعذر التحقق إلا عبر ذلك التطور الذي يستلزم تقنيات روحية عدة ـ كالتأمل التجاوزي واليوغا ـ، كما أن فكرة خلق الواقع الخاص تتم هي الأخرى ـ كما ذُكر ضمن «رسائل سيث Seth[3]» ـ ضمن عملية تطور روحي من خلال وجود عدد لا يحصى من الأكوان، فكل فرد واعٍ ـ حسب سيث ـ هو مظهر من مظاهر الروح الإبداعية أو الذات العليا وكلُّ ذاتية هي شرارة

= And: Tucker, R. A. (2004). Another gospel: cults, alternative religions, and the new age movement. HarperCollins Christian Publishing. p.319-320.

And: Hanegraaff, W. J. (1997). New age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought. Suny Press. p.1-18.

(١) Tolle, E. (2004). The power of now: A guide to spiritual enlightenment. New World Library. p.10-11.

(٢) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p, 150, 156,

Urban, H. B. (2015). New Age, Neopagan, and New Religious Movements. University of California Press. p.220.

(٣) رسائل سيث عبارة عن مجموعة من الرسائل من روح وهمية تدعى بـ«سيث ـ seth» ادعت جين روبرتس كاتبة الخيال العلمي في نيويورك عام ١٩٦٣أنها دونتها عنه إثر تجربة نفسية قوية مرت بها ويذكر الدكتور هانيجراف في الدراسة السابقة أن تلك الرسائل مارست تأثيراً هائلاً على تطور حركة العصر الجديد.

لنفس الذات العالمية العظيمة الممثلة للإله، وهكذا فإن النفس هي على غرار الإله وجوهر كل من الإله والنفس لديه هو التوسع الخلاق بلا حدود. والنتيجة هي منظور مؤكد للعالم: حيث تخلق كل ذاتية باستمرار حقيقتها الخاصة «بشكل طبيعي مثل التنفس» وبهذه الطريقة فإن الذوات يمكنها أن تتطور روحياً، وكلما تطورت تلك الذوات= كانت الحقائق التي يخلقونها لأنفسهم أكثر إرضاءً لها[١].

تدور لدى أتباع العصر الجديد حكاية أخرى لتطور الوعي مروية على لسان «رامثا ramtha»[٢] تقضي بولادة «الوعي» من الفراغ، حيث أصبح «الوعي الكلي» متعدداً، ثم تجلى إلى الوجود عبر التأمل الذاتي، غير أن ذلك «الوعي» المحض انحدر في مستويات الوجود حتى تحول إلى المادة، ثم أخذت المادة البدائية في التطور عبر النشوء والارتقاء، حتى توصلت تدرجياً إلى كونها إنساناً عاقلاً، وهذا المدرج التطوري متضمن نزعة غائية تتسم باللاحتمية، وهي الارتقاء بالوعي عبر إدراك الحقيقة الإلهية للإنسانية، والعودة إلى الطبيعة الأولى ـ وهي الطبيعة الإلهية كما يقولون ـ وآلية تحقيق ذلك ماثلة في تناسخ الأرواح، إذ تنتقل الروح بعد خروجها من الجسد إلى جسد آخر، وهذا الانتقال هو جوهر الارتقاء الذي بتكراره تقترب الروح من تحقيق غايتها المتمثل في إدراك «حقيقتها الإلهية» فتتخلص من دوامة التناسخ[٣].

يبدو أن الإطار التطوري الحاكم لطرح العصر الجديد تأثر في تناميه

---

(١) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p.156,

والمشكلة في هذا المنطق التأليهي للذات ومنحها القدرة التخليقية المحضة أنه مصطدم بالواقع ومحمل لاتباع العصر الجديد مسؤولية شرور العالم مادام بإمكانهم القضاء عليها كما يدعون.

(٢) ادعت جي زي نايت أنها تلقت إلهاماً من روح تدعى رامثا زعمت أن عمره يزيد على ٣٥٠٠٠سنة وسجلت إلهاماته في كتب نشرتها لاحقا.

See: Introvigne, M. (2001). After the new age: Is there a next age. New age religion and globalization, 58-69.

(٣) Melton, J. G. (1998). Finding enlightenment: Ramtha's school of ancient wisdom. Beyond Words P.63, 193.

And: Frost, W. P. (1992). What is the New Age?: Defining Third Millennium Consciousness. Edwin Mellen Press. p.13-78.

بفلاسفة التطور الروحي السابقين ـ خاصة أكثرهم تأثيراً: برجسون الذي رأى أن القوة التطورية ميتافيزيقية وكامنة في المادة ولذلك استبطن الروحانيون كمون التطور في ذات الشيء خلافاً لداروين الذي وكله إلى بيئته ـ إلا أن أصل ذلك الإطار مقتبس من الفلسفة القديمة والديانات الشرقية، ولأجل كسب المواطئة العلمية؛ حاول أتباع العصر الجديد توظيف الرؤية التطورية الداروينية مع تحويرها لتتلاءم وأنساقهم الروحانية، على منهجهم المعهود في توظيف المخرجات العلمية ـ كفيزياء الكم ونظريات النسبية ـ لدعم أطروحاتهم الباطنية[1].

يستخدم إيكهارت تول ـ وهو أحد رموز العصر الجديد ـ النموذج التطوري الدارويني لتقرير التطور الروحي وإدراك الطبيعة ـ الإلهية ـ للأشياء: «لقد بقيت أكثر الزواحف التصاقاً بالأرض دون تغيير يذكر طوال السنين لكن بعضها الأخر نبت له الريش والأجنحة وتحول طيوراً، متحدياً بذلك قانون الجاذبية التي أبقته على الأرض على مر الأزمنة السابقة»[2] وبالتالي فتلك الزواحف المتحولة إلى طيور ترقت في وعيها لتصبح إحدى الرمزيات الروحية ذات الطابع الأثيري المميز، ولذا فقد أضحت ـ إلى جانب الأزهار والكريستالات والأحجار الكريمة ـ تعبيراً شفافاً عن وحدة الجوهر والوعي الكلي والروح الإلهية الكامنة في كل الكائنات[3]: «تحت المظهر السطحي، فإن كل شيء ليس متصلاً فحسب بكل شيء آخر، بل أيضاً بمصدر الحياة الذي انبثق منه. حتى الحجر، وبصورة أوضح الزهرة أو الطائر يمكنه أن يريك طريق العودة إلى الإله، إلى المصدر، إلى نفسك»[4]

لكن هل ترقى تلك الغائية لكي تعبر عن الوجود؟ وهل تصلح تلك

= And: Hanegraaff, W. J. (1997). New age religion and western culture: Esotericism in the mirror of secular thought. Suny Press. p.306-309.

وانظر: حركة العصر الجديد، هيفاء الرشيد ص١٧٩ ـ ١٨١.

(١) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p, 150, 153.

(٢) Tolle, E. (2006). A new earth: Awakening to your life's purpose. Penguin Books. p, 7.

(٣) Ibid. p, 7-8.

(٤) Ibid. p, 19.

الغائية لإرواء ظمأ مغزى الحياة؟ إن جدلاً كهذا ليس وليد لحظته، بل قديم قدم فكرة الوحدة ذاتها.

إحدى التعقبات المركزية لكفاية غائية الوحدة كانت من قبل فولتير وكانط على هجوم سبينوزا المشهور على الغائية السببية للطبيعة[١] حينما قرر عدم إمكان قيام المعنى الغائي في الكون ـ خلافاً لما تلح به عموم الفطر ـ كما قرر أن كلا نوعي الغائية ـ الجزئي والكلي ـ محض فهم مغلوط للطبيعة بل ورفض نظامية الكون ومعقوليته، فالكون والاشياء «داخلة» في الإله، وقد وجدت ضرورة من ذات الإله فكأنه استعاض بجواب الوحدة عن الغائية السببية[٢]، لكن كانط رأى أن جواب الوحدة هذا قاصر عن تفسير غرضية الكون فهو لا يمتلك أي صلاحية للتعبير عن الصورة الواقعية عن الوجود بل ولا حتى المثالية، لأن غرضية الطبيعة لا يمكن أن تستخلص من ارتباط الكائنات بواحد، بل هي متضمنة باستمرار علاقة بسبب يمكن فهمه[٣]، وكأن كانط يلمح إلى استحالة حل معضلة الغائية ضمن المنظور الحلولي كما يفعل رواد العصر الجديد، أما فولتير فرأى أن سبينوزا برفضه السالف لم يستطع احتمال الاعتراف بذكاء نافذ في المادة وبأنه «لم يفهم نفسه»[٤]

وفي الواقع ليس بالإمكان حل معضلة الغائية والغرض من الوجود دون مجاوزة لهذا الوجود بتقرير سبب له مفارق عنه تتظافر عليه الأدلة وهو الله ﷻ وغايته المنزلة في كتابه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذّاريَات: ٥٦]، ولهذا يعجز المنظور الوحدوي عن افتراض أي غاية مجاوزة له سوى تلك الوحدة، وهذا مما اشتركت به وحدة الوجود الروحية مع المادية إذ رفض الماديون ـ كما مضى ـ افتراض أي غاية مجاوزة للمادة المجردة، وفي الواقع

---

(١) Spinoza, B. (1677). The essential Spinoza: ethics and related writings. Hackett Publishing (2006). p.25-48.

(٢) Ibid.. p.25-48.

(٣) Kant, I. (1987). Critique of judgment. Hackett Publishing. p.203-206.

(٤) Landsman, K., & Van Wolde, E. (2016). The challenge of chance: A multidisciplinary approach from science and the humanities. Springer Nature. p.30.

فإن تلك المشتركات بين الوحدتين الروحية والمادية لا تبدو قليلة كما هي لأول وهلة، بل إن افتراض مقابلتهما المطلقة فيه نظر، إن وحدة الوجود الروحية تحمل نوعاً من الإخلاد إلى أبوية الوجود المادي بنزوعها إلى الاتحاد بالكون وكائناته المادية الضخمة التي يحتويها حتى ولو أدخلت إليها عناصر غيبية شتى، ويتجلى ذلك في البعد التقديسي الذي تحمله المذاهب الواحدية للرموز المحسوسة، من تماثيل وتصاوير لذوات مادية بشرية ـ بوذا ـ أو حيوانية ـ كالطيور ـ أو حتى نباتية أو جمادية كزهرة اللوتس أو الأحجار الكريمة، هذا التعلق بالمواد الأرضية تهاوٍ إلى ضعة المحسوس وبعدٌ عن التسامي الرباني، ولذا لا نجد في الصورة الإسلامية النقية[1] أي جنوح إلى التعلق بالرمزية الآنفة، ولعل استيعاب شدة النكير على التصاوير والتماثيل في التصور الإسلامي ضمن هذا السياق يكون مفيداً، فلا معنى لجمالية الفن التصويري في ظل قطعه لتسامي المسلم ومجاوزته لكل ماله علاقة بالأرض وما وجد فيها، فمضاهاة الخالق ـ وهي علة تحريم التصاوير ـ قد تتسع لمثل هذه المعاني.

من الملامح المشتركة بين الوحدتين الروحية والمادية أيضاً **مركزية التسوية المحضة** في كل منهما الناتجة عن الكمون ضمن تلك الوحدة، فكما أنه لامعنى لقولنا بأن داروين هبط بالإنسان إلى درك الحيوانية في المنظور المادي، لأن التمايزات بين الإنسان وأحقر الحشرات ليست إلا تباينات فيسيولوجية محضة والجميع سواسية في المعترك البيولوجي، فكذلك النظرة التأليهية لكل الموجودات ضمن التصور الروحاني، لا معنى لكونها ـ في حقيقتها ـ تمنح الإنسان بعداً تعظيمياً طالما اشترك هو وأحط الموجودات في تلك الألوهة، وهذا في أصل عقيدة الوحدة دون ما ألحق بها أتباع العصر الجديد من معتقدات خلق الواقع وجذبه ـ ولذلك فإن تأمل وحدة سبينوزا مثلاً أو غيره من الواحديين المتقدمين نسبياً كفيل بإيضاح هذا التواضع الكموني ـ إن

---

(١) وأما ما وجد من رمزية صورية في الإسلام ـ كالهلال ـ بعد العصور المفضلة فهي دخيلة ومستحدثة ولم تكن مشهورة زمن النبوة ولا بعده، ولعلها احتيج إليها لتمييز مساجد المسلمين من معابد غيرهم، فالأولى أن لا تتجاوز تلك الحاجة، والله المستعان.

صح التعبير ـ وانعدام معنى الكرامة أو الإهانة لديه ـ والمقصد من هذا كله أن عقيدة الوحدة ملغية للتفاضل لأنها تقوض التجاوز والثنائيات في الكون خالق/ مخلوق ـ روح/ جسد ـ الذات/ الآخر، والتي يشعر بها الإنسان ضرورة، كما أنها تقرر التسوية الشاملة بين محتوياته، وما مصطلحات التسامي والتجاوز في التراث الباطني المشاعة إلى يومنا هذا ـ في مراكز التدريب وغيرها ـ إلا محض دوران في تلك الوحدة الكامنة لاغير.

من أجل ذلك وغيره، اعتبر بعض الباحثين أن حركة العصر الجديد وريثة مايسمى بالتنوير الغربي، وأن انتشارها تمثلٌ لتزايد معدلات العلمنة في المجتمعات، لقد أتاحت تلك الروحانيات الجديدة تصوراً دينياً تطورياً للعالم يستبدل قصة الخلق التوراتية بقصة ملائمة لسلطة العلم، ومن ناحية أخرى فإن حركة العصر الجديد نظرت لنفسها أنها كسرت الهياكل الدينية القديمة التي حاولت حجب الناس عن إدراك الألوهية الكامنة في نفوسهم عبر فرضها لثنائية الخالق/ المخلوق[١]، لقد أشار المعلم الروحاني إيكهارت تولي إلى تلك المعاني في كتابه[٢] الذي بشّر فيه بأرض جديدة واعية لألوهيتها وألوهية كل ما عليها.

ليس هذا فحسب، بل طورت حركة العصر الجديد نماذج دينية متوافقة مع النموذج العلماني للتدين حصرته في أسار الفردية عبر عزله عن الفاعلية التشريعية وحياديته في قوانين تنظيم المجتمع، أي أنها قوضت «المأسسة» الدينية باعتبار التدين شأن «شخصي» و«خاص» ومع إشباعها للظمأ الروحي، بدت تلك النماذج مثالية تماماً للديانة العلمانية التي بشر بها دوركايم وغيره[٣]، ديانات مسالمة فعّالة على المستويات الشخصية الضيقة لاغير، وغير مصادمة للإيديولوجيا العلمية ـ المادية بطبيعة الحال ـ في مآلاتها وإن صادمتها في منطلقاتها التي سيغض الطرف عنها في سبيل استمرار الحركات

---

(١) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p, 148, 153.

(٢) Tolle, E. (2006). A new earth: Awakening to your life's purpose. Penguin Books. p, 14-16.

(٣) Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. Social Compass, 46(2),. p, 146.

الروحانية في مزاحمة الأديان السماوية ذات الطموحات الكبرى.

قد يفسر ما سبق التغير الملحوظ في التعاطي الدارويني الحديث لروحانيات العصر الجديد، لقد انتقل الداروينيون من مجرد القراءة التفسيرية «المتسامحة» لتلك الروحانيات إلى أنماط أكثر تسامحاً، يقدم مايكل شيرمر - وهو أحد الأسماء الداروينية البارزة - لكتاب المعلم الروحاني ديباك شوبرا (أنت الكون) واصفاً رؤيته الكونية بـ«العلمية» رغم أن ديباك صدر كتابه مفصحاً عن رؤيته تلك بقوله: «أنت الذي تخلق الواقع حولك»[(١)]

أما ريادة الروحانية الداروينية - إن صح التعبير - فكامنة في طرح الملحد المبرز سام هاريس الذي قدم خلاصات جريئة على الأوساط العلمية في كتابيه «نهاية الإيمان» و«اليقظة: دليل للروحانيات من غير تدين»[(٢)] حول إمكانية الدراسة التجريبية للصوفية وكون «التعاليم الباطنية للبوذية قادرة على تقديم المنهجية الأكثر اكتمالاً لاكتشاف الحرية الذاتية للوعي دون عائق بأي عقيدة»[(٣)]، وحينما يقرر الصوفي أن التعقل هو العائق الوحيد أمام التجارب الروحية، فإن هاريس يصر على كون «الصوفية مؤسسة عقلانية»[(٤)]؛ لأن «الصوفي قد اعترف بشيء حول طبيعة الوعي قبل الفكر، وهذا الاعتراف هو عرضة للمناقشة العقلانية. الصوفي له أسباب لما يعتقد وهذه الأسباب تجريبية»[(٥)] وبعيداً عن كون هاريس تجاهل إفادة القارئ عن مدى عقلانية وتجريبية وحدة الوجود أو الخلاص في التصور البوذي «النيرفانا» - التي يصر البوذيون على كونها غير قابلة للتوصيف المعرفي[(٦)] - إلا أنه مقابل هذا

---

(١) Chopra, D., & Kafatos, M. C. (2017). You are the universe: Discovering your cosmic self and why it matters. Harmony. p.12.

(٢) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company AND: Harris, S. (2014). *Waking up: A guide to spirituality without religion*. Simon and Schuster.

(٣) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.283.

(٤) ibid: 221.

(٥) ibid: 221.

(٦) Collins, S. (1998). Nirvana and other Buddhist felicities. Cambridge University Press. p.97-99.

الانفتاح مع ميتافيزيقيا الروح نجد انغلاقاً ظاهراً وتعسفاً في التعاطي مع ديانة مؤسسة على احترام العقل كالإسلام.

لقد أدرك هاريس أن فكرة السكون الروحي والإشباع التألهي هو موطن شغف البشرية بأديانها، ولما كانت تلك الأديان مؤسسات شمولية تزاحم المؤسسة العلمية باعتقاداتها وتشريعاتها أراد أن يغطي هذا الشغف بتلك الروحانيات التي لا يستتبع الإيمان بها التزامات تذكر، ولا يتطلب الانهماك فيها سوى حيادية باردة حيال غيرها، ومن ثمّ؛ فإن جر المتدينين إلى تلك الروحانيات كفيل بعدم إيجاد معارضة تذكر للمشروع الدارويني الإلحادي، لقد صرح هاريس في خاتمة كتابه الأول[1] أن تعزيز منهجية تجمع بين الروحانية والعقل والأخلاق سيمثل نهاية «للإيمان» الديني، لكن هاريس لم يتمثل ـ فيما أعلم ـ تلك المنهجية على صعيده الشخصي، إذ لم يمارس تلك الروحانيات بشكل علني ولم توثق له زيارة للمعابد الروحانية، لأن ضريبة ذلك التمثل كفيلة بإخراجه من المؤسسة العلمية التجريبية.

إحدى أهم المقولات المؤثرة ـ الشهيرة ـ حول كارثية القول بالوحدة على الإيمان الإلهي ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن إحدى جواباته: «اعلم ـ هداك الله وأرشدك ـ أن تصور مذهب هؤلاء كاف في بيان فساده ولا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر، وإنما تقع الشبهة لأن أكثر الناس لا يفهمون حقيقة قولهم وقصدهم، لما فيه من الألفاظ المجملة والمشتركة، بل وهم أيضاً لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيراً في قولهم، وإنما يتخيلون شيئاً ويقولونه أو يتبعونه، ولهذا قد افترقوا بينهم على فرق، ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم، مع استشعارهم أنهم مفترقون. اعلم أن حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة، ولهذا من سماهم حلولية أو قال هم قائلون بالحلول رأوه محجوباً عن معرفة قولهم خارجاً عن الدخول إلى باطن أمرهم...»[2] إلى آخر ما قاله رحمه الله.

---

(١) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.283.

(٢) جامع الرسائل والمسائل، ابن تيمية، ٤/٤.

الفصل الرابع

الرؤية الداروينية في الفكر العلمي

يناقش هذا الفصل الدور السيادي للمنظور التطوري في أخص ميادينه، وهي ميادين الأروقة العلمية ـ الأكاديمية، والتي أعيد تأسيسها ـ في الجملة ـ وفق التصورات الداروينية، وإذا تجاوزنا ذلك التبني الحرفي الجلي للمعالم الداروينية في شتى الميادين العلمية فإن هذا الدور كامن في إخضاع الطبيعة البشرية للتعاطي المادي والإفضاء إلى تسليط أدوات وضعية حادة لتحليل الظاهرة الإنسانية، أعني ما يشار إليه بمعقولية الطبيعة البشرية التي رسخها داروين ـ أي طبيعانيتها ـ مقابل معقولية الكون التي رسخها نيوتن[١]: فـ«قد كانت فكرة تخليص الإنسان من مدى إنسانيته المعقد عبر إشراكه في «الوحدة» الداروينية الحيوانية فكرة شديدة التأثير على الفروع العلمية الأخرى التي تجرأت لإخضاعه للدراسة التي تجرى على غيره من الأحياء»[٢]، لقد تمت فلسفة العلم لاستيعاب تلك التطورات وإحكام سيطرة التناولات الوضعية عليه إذ «باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافة إلى ديناميكيات تحولات الطبيعة مفهومة على أنها عائدة حصرياً إلى أسباب طبيعة وعملية قابلة للرصد تجريبياً»[٣]

إضافة إلى ذلك، كان للرؤية الداروينية دور مركزي في توشيح أبعاد

---

(١) رغم التجاوز في دعوى هذا الترسيخ.

(٢) Tarnas, Richard. The passion of the Western mind: Understanding the ideas that have shaped our world view. Harmony Books. p.289.

(٣) ibid:. p.289.

تاريخية جديدة للطبيعة عقيب تنحية التصورات الدينية من المشهد العلمي الغربي، وسد فراغات التناول الطبيعاني لتاريخ الوجود الحيوي: «لقد نظر على أنه = فيما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمدى الجديدين لبعد الكون المكاني، قامت النظرية الداروينية بتثبيت البنية والمدى الجديدين لبعد الطبيعة البيولوجية الزماني، وفيما حدد نيوتن تلك البنية المكانية بمعطى الجاذبية، حدد داروين البنية الزمانية للطبيعة البيولوجية بمعطى التنوع العشوائي والاصطفاء الطبيعي»[١]

إضافة إلى تلقيها بالقبول في الأوساط العلمية الغربية ـ على وجه العموم ـ، فقد يعود جزء من ذلك التأثير الكبير للدراوينية ـ معالمَ ومضامينَ ـ على الفكر العلمي إلى عدم تجذر التمايز بين الفروع العلمية الأكاديمية وانفصال مجالاتها الكلي حال بزوغ النظرية كما هو واقعها اليوم ـ وإن كان في أصله موجوداً ـ، فعدم تحدد بينية الميادين العلمية الكامل ـ آنذاك ـ ساهم في الإفضاء إلى الداروينية لاحقاً باعتبارها إحدى الأسس «الخام» التي يجب تفريع المعرفة الطبيعية عليها، وقد يفسر ذلك اعتياد المرء مطالعة جنوح بعض علماء الفيزياء ـ مثلاً ـ إلى ترجيح بعض الآراء على غيرها اعتماداً على مواءمتها للداروينية، وصعوبة طرح فرضيات في هذا الحقل ـ أو غيره ـ لا تراعي التطور البيولوجي كما سيجري الحديث عنه لاحقاً بمشيئة الله.

---

(١) ibid:. p.289.

أولاً: الرؤية الداروينية في فلسفة العلم

تُعنى فلسفة العلم ـ في اتجاهها العام ـ بتبرير دعاوى العلوم بامتلاكها للمعرفة الموضوعية، وتفسير نجاحاتها التجريبية عبر تحديد مناهج البحث التي تشترك فيها العلوم وتؤمن لها سبيل المعرفة[1]، وتعود شمولية التأثيرات الداروينية على فلسفة العلم لهذه الطبيعة الإشكالية المفتقرة إلى التأسيس المنهجي الأولي للمعرفة العلمية بعد سيادة المذهب الطبيعي الذي فاء إلى فلسفة العلم بمنجزاته ونظرياته وشكّلها تبْعاً لذلك بدل كون تلك النتائج العلمية مؤسسة على منهجية قبلية نُظمت على إثرها.

هذه الإشكالية تعود بدورها إلى إشكالية أعمق في تعاطي المذهب الطبيعي الرافض لأوليّة المبادئ البدهية وأسبقيتها على المعرفة النظرية، وبناء على ذلك فإن مخرجات العلم تتحكّم بالتنظير الفلسفي له، لأن تقعيد مناهج سابقة على المعرفة العملية التجريبية وافتراض نسق منهجي تجري عليه المعرفة هو إقرار بفلسفة قبلية على المعرفة الطبيعية المتشكلة وهو ما يرفضه الطبائعيون الجدد الذين لا يقرون بمعطيات قبلية سابقة على العلم[2] ـ والذين لهم اليد الطولى في المجتمع العلمي اليوم ـ، لأن ذلك سيفضي إلى إثبات مبادئ أولية بدهية للاستدلال هم خصمون فيها، فمن المفهوم ـ والحال هذه ـ أن يعهد إلى

(١) Rosenberg, A., & McIntyre, L. (2019). Philosophy of science: A contemporary introduction. Routledge. p.220-223.

(٢) ibid: 208-230.

فلسفة العلم انطلاقاً من الرؤية الداروينية فتصاغ الأولى وفق الثانية لا العكس، والواقع أن حصر دور فلسفة العلم في شرعنة النتائج العلمية وتلمس سياقات نجاحاتها بدلاً من الأدوار التأسيسية للمعرفة العلمية والممارسة الرقابية لها ليس مرتبطاً بالتعاطي الطبيعاني له فحسب، بل يعود شيء من ذلك الإشكال إلى أن العلماء لا يسيرون في استنباط نظرياتهم واستخلاص نتائجهم العلمية على منهج وآليات موحدة، بل يذكر جاكوب وفيرآبند أن العلماء في ممارستهم العلمية لا يسيرون على تقعيد فلاسفة العلم أصلاً[١]، ويذكر ارنست ماير داروين نفسه كنموذج لذلك حيث لم يلتزم بمنهجية واحدة وكان براغماتياً في استخدم أي طريقة يعتقد أنها ستحقق له أفضل النتائج. لقد اعتمد على المنهجية التاريخية في بناء سيناريوهات تطورية وهمية بغية التنبؤ من خلالها وطرح فرضيات إعادة البناء، لكون الأحداث البيولوجية الماضية ـ كانقراض الديناصورات ـ لا يمكن دراستها بالمنهجية العلمية التقليدية[٢]

في سياق توظيف فيلسوف العلم النسبوي بول فيرآبند نظرية توماس كون لتوسيع نطاق الثورة على المنهجيات كما على النظريات، يذكر فيرآبند أن الثورات العلمية الكبرى ثورة على المنهجيات قبل النظريات ويذكر المتتالية الشهيرة (أرسطو ـ نيوتن ـ انيشتاين) باعتبار المنهجية العلمية السائدة في كل من هذه المراحل كانت محصورة في نمط واحد مفضٍ للحقيقة دون غيره ومن ثم تبدل هذا النمط مع تبدل النموذج العلمي السائد[٣] وبعيداً عن مرامي فيرآبند وتقريراته النسبوية فإن نجاح تلك النظرية أو تلك ـ أو حتى محض اشتهارها ـ كفيل بإعادة النظر في منهجيات العلوم وإعادة تركيبها بما يفسر ذلك النجاح ويبرره، سأشير في هذا الجزء ـ على سبيل الإجمال ـ إلى أظهر الملامح الداروينية لفلسفة العلم المعاصرة.

---

(١) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4),. p 474-475.

(٢) Ibid:. p489.

(٣) Rosenberg, A., & McIntyre, L. (2019). Philosophy of science: A contemporary introduction. Routledge. p.239-240.

ـ تراجع الحتمية القانونية لصالح معطيات الصدفة:

تقوم النظريات في فلسفة العلوم النيوتونية على القوانين، لقد كان الاعتقاد المعياري في الممارسة العلمية أن لكل حدث سبباً محدداً لا يتخلف عنه في العادة، إلا أن هذا الاعتقاد تراجع مع تبوء الداروينية مكانتها البارزة في الأوساط العلمية، ثم دقت التفسيرات الفيزيائية الجديدة ـ مبدأ اللايقين وفيزياء الكوانتم عموماً ـ مسمار نعش الحتمية القانونية، ومن ثمّ تضخم حظ الصدفة في التفسيرات العلمية وبات ينظر لمفهوم الصدفة كمفهوم تفسيري سائغ التناول في الممارسات العملية الاعتيادية ـ حتمي في بعض الأحيان ـ، بدلاً من كونه انعكاساً لجهل الراصد بطبيعة الأسباب المؤدية إلى الظاهرة.

وجد داروين القوانين النيوتونية غير كافية لشرح الاختلاف البيولوجي، فاقترح أن ذلك الاختلاف يقع صدفة، وقوّت التفسيرات الفيزيائية الراعية للصدفة ـ في منتصف القرن العشرين ومابعده ـ موقفه وخففت غلواء انتقاده، ثم تجذرت الحتمية الصدفية في التعاطي البيولوجي الحديث إلى درجة استقرار الاعتقاد التطوري بكون المرحلة الأولى لحدوث التطور وهي التغير أو التطفر الجيني قائمة على الصدفة التي لايُعنى بها ـ كما يؤكد ارنست ماير[1] ـ، عدم وجود القوى السببية الجزيئية، وإنما يعنى بها عدم مسؤولية تلك الأسباب ١٠٠٪ عن إحداث التباين العشوائي، كما تعني ـ وفق العرف التطوري ـ إنكار الادعاء بأن هذا التغير الوراثي هو استجابة للاحتياجات التكيفية للكائن الحي.

رسوخ الفكر الصدفي في البيولوجيا التطورية؛ أفضى إلى عرقلة إيجاد قوانين للبيولوجيا التطورية، يميل التطوريون حالياً إلى تسمية الأسس التطورية ـ كالانتخاب الطبيعي والتكاثر الحيوي ـ «مفاهيم» بدلاً من كونها «قوانين»، بسبب مايرونه من صعوبة تطبيق قوانين على البيولوجيا التطورية التي لا تتعاطى مع المادة المجردة ويتم تقييد «مفاهيمها» بالزمان والمكان وتخضع للعديد من

(١) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinisn. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4),. p, 495.

الاستثناءات، وهذا هو السبب ـ وفق ارنست ماير ـ في كون مبدأ كارل بوبر الشهير(القابلية للدحض) لا يمكن تفعيله في البيولوجيا التطورية[1]؛ لكون المنظور التطوري قائماً في أصله على السيناريوهات التاريخية الوهمية اللازمة من أجل عمليات إعادة التركيب والبناء الرامية للتوصل إلى قراءات تطورية تفسيرية للمشهد البيولوجي.

ـ مشكلة ترسيم الحدود:

يجرنا امتناع الروايات التطورية للتجريب وخروجها عن النسق العام للطبيعانية المنهجية إلى الأثر البارز للداروينية في تجذر مشكل ترسيم الحدود بين العلم واللاعلم واضطراب فلسفة العلم الحديثة في حل تلك الإشكالية، لقد تأسست البيولوجيا التطورية على معطيات فلسفية ـ التطور والأصل المشترك وحتمية الصراع . .الخ ـ واستعصت ـ بطبيعتها التاريخية ـ على الإخضاع للتجريب، وخضعت للتقدير الظني في كثير من تفاصيلها، ومع ذلك فهي لا تزال أحد أهم أركان العلم الحديث، وإذا استحضرنا ما سبق من كون وظيفة فلسفة العلم «المفترضة» هي هيكلة المنهجية العلمية الحاصرة لسبيل الحقيقة العاصمة من الزلل العلمي ـ وليس مجرد تبرير النجاحات العلمية ـ فإلى أي مدى يمكن قبول توظيف مفردات من حقول مغايرة للحقل العلمي ـ كحقل الفلسفة أو الدين ـ وصياغة تصورات علمية انطلاقاً منها؟ وما حدود هذا القبول ومنهجيته؟ هذه الإشكالية مرتبطة بشكل وثيق بمشكلة ترسيم الحدود بين العلم واللاعلم.

على امتداد تاريخ العلم ومنذ أرسطو حتى بوبر: لم يكن الفصل بين الفلسفة والعلم حاسماً، كان من المعتاد غشيان الفلاسفة لمسائل علمية ولربما يكون العالم فيلسوفاً كذلك، وكان من المعتاد كذلك العكس، لذلك لم يكن يُنظر إلى نفوذ الفلسفة في العلم باعتباره مشكلاً، لاحقاً، وبعد تحدد فلسفة

---

(١) Ibid. p 494.

العلم الراعية لمنهجية العلوم التجريبية بدأ استهجان اقتحام الفلسفة ـ وغيرها من الميتافيزيقيات ـ سياج العلوم، أنيطت مهمة التحكيم بين خصومة المعرفة واللامعرفة للمنظرين الابستمولوجيين وفلاسفة العلوم، لكن جهودهم في التمييز بين العلوم الحقيقية والعلوم الزائفة فشلت إلى حد كبير ـ بحسب فيلسوف الوعي لاري لودان[١] ـ لقد أخفقت فلسفة العلم فيما هو أهم في رأي لودان، أخفقت في تمييز الصفات المعرفية التي تميز العلم عن أنظمة المعتقدات الأخرى كالفلسفة والدين[٢]، جزء كبير من هذا الإخفاق يعود إلى ماذكرناه سابقاً من عدم انتظام العلماء في سلوك منهجيات محددة وواضحة في تعاطيهم العلمي، وبالتالي صدور نتائج متداخلة مع حقول غير علمية مما صعّب الحسم في ترسيم الحدود بين العلم واللاعلم.

يذكر لودان بأن تواضع فلاسفة العلم على المنهجية العلمية بوصفها معياراً لترسيم الحدود بين العلم واللاعلم لم يستقر عليه غالبيتهم حتى أواخر القرن التاسع عشر، بل إن المكونات الرئيسة لتلك المنهجية كان يلفّها الكثير من الغموض: «كانت كثير من القواعد المنهجية المقترحة غامضة للغاية بحيث لا يستطيع المرء أن يحدد متى يتم اتباعها وكيف يمكن خرقها... ومما زاد الطين بلة، أن ما قدمه معظم فلاسفة العلوم في تلك الفترة باعتباره توصيفاً لـ «الطريقة العلمية» لا يشبه إلى حد كبير الطرق المستخدمة فعلياً من قبل العلماء العاملين، وهي نقطة تم توضيحها بواسطة بيير دوهيم في عام ١٩٠٨»[٣]، ومع تعاظم تأثير العلم على كافة المجالات آنذاك وتنامي التصورات العلموية الحاصرة للحقيقة في العلم، فإنه لم يكن في تلك الفترة ـ وهذه مفارقة ـ أي إجماع على معيار فاصل بين المعرفة وبين ماعداها[٤]

---

(١) Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In Physics, philosophy and psychoanalysis p.111.

(٢) Ibid. p.112.

(٣) Ibid. p.116.

(٤) Ibid. p.116.

لم تحقق الوضعية المنطقية التي جاءت بعد ذلك بمعيارها الشهير للتحقق ـ الذي يقضي بكون المعنى علمياً حال كونه قابلاً للتحقق المادي ـ أي تقدم في حل مشكلة الترسيم، بل كانت إسهامتها في ذلك ـ بحسب لودان ـ كارثية، ليس فقط لكون العديد من البيانات العلمية غير مفتوحة للتحقق الشامل ـ كالقوانين ـ ولكن لكون الغالبية العظمى من أنظمة المعتقدات غير العلمية (أو ما تسمى بالزائفة) لها مكونات قابلة للتحقق منها ـ كأطروحة أن الأرض مسطحة ـ ولم يكن معيار بوبر «القابلية للدحض» الذي جاء بعد ذلك أحسن حالاً لذات الأسباب السابقة، فالعديد من التصورات العلمية غير قابلة للدحض والعكس صحيح[1].

يخلص لودان إلى القول بأن العلم لازال يفتقد أداة ترسيمية ذات معايير دقيقة تفصل بين العلم واللاعلم، أوبين العلم وما يسمى بالعلم الزائف، إذ يقول في ذلك: «ربما من الإنصاف بمكان القول بأنه لا يوجد حد فاصل يفوز بموافقة غالبية الفلاسفة بين العلمي وغير العلمي، أو بين العلم والعلم الزائف»[2] والمشكلة لدى لودان أن يتم توظيف أداة كتلك لأغراض سجالية من قبل العلماء لإفحام «العلماء المزيفين»، ويشير في هذا السياق إلى الجدل الدائر آنذاك حول معارضة العلماء لمشروع تدريس «علم الخلق»[3] إلى جانب «التطور» في المدارس الثانوية لكون التطور علم أصيل بخلاف علم الخلق الذي اعتبروه ضمن اللاعلم، هذا المعارضة ليس لها ما يبررها عند لودان في ظل ضبابية الوضع الترسيمي بين العلم وغيره: «من دون شروط ضرورية وكافية على حد سواء، لسنا في وضع يسمح لنا بالقول «هذا أمر علمي: لكن هذا غير علمي»[4]، ثم كتب: «إذا أردنا أن نحسب إلى جانب العقلاء؛ يجب أن

---

(١) Ibid. p.120-122.

(٢) Ibid. p.112.

(٣) المقصود بذلك فكرة التصميم الذكي وإن لم تكن قد تبلورت آنذاك بشكل واضح، وحيثما نجل النظر في الإطروحات العلمية سنلحظ تسمية تلك النظرية التي تبناها معهد ديسكفري وطائفة من البيولوجيين المؤمنين بنظرية الخلق، إشارة من قبل الداروينيين إلى مضمونها الديني وإصراراً على عدم تفهم أطروحاتها.

(٤) Ibid:. p.119.

نلغي من معاجمنا مصطلحات من مثل «العلم الزائف» و«غير علمي»؛ إنها مجرد عبارات جوفاء لا تخدم إلا أغراضنا العاطفية فحسب»[١]

لم يغب نموذج الصراع الدارويني ـ التصميمي[٢] عن المشهد السجالي لمشكلة ترسيم الحدود، بل لربما كان أشد النماذج حضوراً في تداولاته حتى يومنا هذا. لقد حاول فيلسوف العلم بول ثاجارد مؤخراً تطوير معايير ترسيمية قادرة ـ برأيه ـ على ضم التطور الدارويني ضمن العلوم الحقيقية واستبعاد التصميم الذكي عبر إدراجه ضمن العلوم الزائفة، من جنس اشتمال العلم على آليات ميكانيكية مقابل افتقار العلم الزائف لذلك، واستخدام الأول التأكيد العلائقي القائم على البيانات الإحصائية مقابل اعتماد الثاني على تأكيدات عقائدية وأنماط سببية لمجرد التشابه، وفروقات أخرى تتعلق بالتقييم وتطوير النظريات والقوة التفسيرية[٣]، ومع أن تلك المعايير قد تجدي نفعا بين أقرب العلوم للدقة وبين أكثرها تزييفاً ـ كالفيزياء والتنجيم مثلاً ـ إلا أنها لا تحكي شيئاً عما بينهما، فهذه المعايير ـ كما أكد لودان سابقاً ـ فشلت في تمييز العلم عن غير العلم، لافتقار كثير من المكونات العلمية لمعايير العلم المعتبرة، واشتمال كثير من هذه المكونات على معايير العلم الزائف، فلم يقل أحدٌ عن نظرية نيوتن في الجاذبية أنها غير علمية رغم أنها لم تقدم تفسيرات ميكانيكية[٤]، كما أن حقل الفيزياء النظرية متخم بالفرضيات الخالية عن كثير من تلك المعايير ـ كالمبدأ الإنساني النهائي ـ الذي جرى الحديث عنه في الفصل الثاني ـ وغيره، حتى أن اثنين من يشار لهم بالبنان من الفيزيائيين «اعتقدا أن الرؤية الصوفية العادية والمتحققة فقط من مجرد خبرات التأمل، يمكنها أن تكون مرشداً مفيداً في تشكيل النظريات

---

(١) Ibid:. p.125.

(٢) إشارة إلى النموذج الذي طوره المؤمنون لمواجهة عبثية التطور وعشوائيته، وهي نظرية التصميم الذكي.

(٣) Thagard, P. (2011). Evolution, creation, and the philosophy of science. Epistemology and science education: Understanding the evolution vs. intelligent design controversy,. p.27.

(٤) Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York. p.378-388.

العلمية»[1]، بل إن نظرية التطور نفسها تشتمل على تلك التناقضات، فكيف يمكن ـ على سبيل المثال ـ أن يقبل البعد العقدي الظاهر في الادعاء الدارويني إمكان إنكار الغائية المجاوزة بمحض الآليات الداروينية، ـ وليس مجرد التغاضي عنها والاكتفاء بالتناول المادي للغائيات الكامنة في الطبيعة ـ كيف يمكن أن يقبل مثل هذا الادعاء ضمن التعاطي العلمي؟ ويتم تزامناً مع ذلك استبعاد فكرة كالتصميم الذكي قائمة على عدة اعتبارات حسية تعهد بالتعقيد في الطبيعة إلى ذكاء غير محدد خارج عن العشوائية؟ مع ملاحظة أن الحديث هنا ليس عن مستويات الحكم بصواب أو خطأ هذه الفكرة أو تلك وإنما عن مفارقة التوظيف السجالي لمعايير ترسيم الحدود بين العلم واللاعلم والتناقضات الكبيرة في تلك المعايير.

ـ محاولة بعث اليقين العلمي:

يحاول المذهب التطوري الجديد بعث اليقين بدقة تصوراته الداروينية ومحاولة تعميم تلك التصورات على الفضاءات العلمية الطبيعية، هذا الاتجاه الوثوقي الذي خفت بريقه منذ منتصف القرن التاسع عشر أضحى يعاود الحضور بكثافة غير معهودة على الأوساط العلمية التي كانت متيقظة ـ سابقاً ـ لعدم السقوط في أفخاخ الدوغمائية. لم يتورط في هذا النهج سدنة الإلحاد الجديد فحسب، بل طفحت المقولات اليقينية على فضاءات البيولوجيا بشكل ملحوظ قبل غيرها[2]، يقينية التطور، يقينية السلف المشترك، كفاية التناول المادي، وأظهر من ذلك كله اليقين بتقويض الغائية النهائية الذي يوليه بعض فلاسفة العلم ـ روزنبيرغ على سبيل المثال ـ أهمية خاصة لكونه ذا صلة وثيقة بالتقدم المفاهيمي لفلسفة العلم، حيث دشن نموذج تفسيري جديد يظهر أن العمليات الآلية العمياء بوسعها أن تقدم لنا «مظهراً» ينم عن الغاية والتصميم

---

(١) ÛDavies, P. C. W., & Davies, P. (1993). Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World. Simon and Schuster. p.227.

(٢) يضم الفصلان الأول والثاني من هذا الكتاب نماذج كثيرة لتلك المقولات اليقينية.

في عالم من المتغيرات العشوائية غير المقصودة[1] لقد أُستدل بهذا النموذج لدعم القول بأن العلم الطبيعي لا مكان فيه للغائية النهائية، ومشكلة هذا الاستدلال أنه استدلال بالشيء على نقيضه، فإذا امتنع التناول الغائي ضمن المنهجية الطبيعية/التجريبية، فلا مجال لإمكان نفي الغائية وتقرير عبثية الوجود، بل حسب العلم السكوت عن ما يخرج عن حيز بحثه، ولذا فإن منكري التناول العلمي للغائية بوصفها خارج المنطقة البحثية للعلم الطبيعي يكررون ذات المقولة كما قرر بول ديفيز سابقاً.

هذه اليقينية بعبثية الكون والحياة صُدّرت خارج الحقول البيولوجية واتسع اعتناقها بين المشتغلين بالعلم الطبيعي على نحو ظاهر[2] رغم أنها في الواقع - بحسب بول دفيز - معيقة لنمو العلم وتنامي البحث عن صلات بين الحياة والعقل والكون، كما أنه لايمكن من خلالها تطوير مستويات جديدة وعميقة لتفسير ظواهر الطبيعة: «عدا الصلة التافهة بأن الحياة نشأت من الكون وأن العقل نشأ من الحياة بالصدفة فقط»[3]، بل إن التصورات اليقينية أصلا - بأي شيء - عصيّة التناول ضمن المنظور التطوري للمعرفة الذي يقرر أنها وليدة التطور العقلي الهادف لتعزيز البقاء لاغير، لكونها تستلزم وجود حقيقة موضوعية غير مرتبطة بالوجود الإنساني - وإلا لتاهت في بيداء النسبية - من وجه، ولأن تطور الوعي يهدف إلى مؤالفة المحيط وتعزيز سبل بقائه ولا يرمي لإدراك الحقيقة كغاية من وجه آخر، وهذه إشكالية الوعي التي مرت بنا في صدر هذا الكتاب.

---

(١) Rosenberg, A., & McIntyre, L. (2019). Philosophy of science: A contemporary introduction. Routledge.. p.96-99, 218-233.

(٢) يتوقع بول ديفيز في كتابه «لغز غولديلوكس» الصادر عام ٢٠٠٨م بأن الموقف العبثي هو موقف غالبية العلماء، وهذا توقع مقلق بالنسبة لحقل كالفيزياء، فما بالك بالحقول الأخرى كالبيولوجيا والإنسانيات وغيرها.

Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH.. p.234, 259, 260-266.

(٣) ibid: p.262.

ـ تدشين نظرية المعرفة التطورية:

شُغلت الاتجاهات الفلسفية العلمية في القرن العشرين باستكشاف طابع التغير العلمي، لقد كان الوضعيون المناطقة ـ كما يقول روزنبيرغ ـ يرون أن النظريات تعقب بعضها بعضاً بالاختزال الذي يحافظ على ماهو صواب في النظريات السابقة، وهكذا تحتفظ النظرة العلمية بجوهر تقدمي باطراد نحو الكمال(١)، إلا أن فيلسوف العلم توماس كون تجاوز تلك الرؤية إلى تصور تاريخي جديد لآلية التغير العلمي طرحه في كتابه الشهير بنية الثورات العلمية عام ١٩٦٢م أوضح فيه أن تاريخ العلم الذي رصده عبر الوقائع العلمية هو تاريخ التغير التحسيني لا تاريخ التقدم التراكمي، وذلك عبر التغير المتعاقب للنموذج الإرشادي للعلم والذي يعني به مجمل التصورات والمنهجيات والحقائق العلمية التي توجه المسيرة العلمية ـ أو ما يسميه بالعلم القياسي، وهذا النموذج ما إن تتوالى إخفاقاته في دعم المسيرة العلمية ـ لورود الشذوذات المتتالية عليه ـ حتى يدخل في مرحلة الأزمة التي تعقبها ثورة علمية على هذا النموذج المأزوم وانبثاق نموذج إرشادي جديد قادر على استيعاب تلك الشذوذات، وبالتالي فإن مسيرة العلم هي تعاقب هذه النماذج(٢)، ومشكلة هذه الرؤية «الدورانية» للتغيّر العلمي أنها تؤسس لفهم نسبوي للعلم ـ تم تطويره من قبل فيرابند وغيره من الفلاسفة النسبويين ـ يطّرح الاعتقاد بوجود حقيقة موضوعية يحاول العلم عبر مسيرته الطويلة الاقتراب منها، أي أنها تقوض الفهم التقدمي التراكمي للعلم، هذا الفهم لا يستقيم بحال مع التصورات التطورية للمعرفة التي سارع أربابها في تقديم مقاربات تفسيرية بديلة لمسيرة العلم ونمو المعرفة من وجهة نظر داروينية.

إن مسمى (الابستمولوجيا التطورية) يتناول في عمومه كل توظيفات

(١) Rosenberg, A., & McIntyre, L. (2019). Philosophy of science: A contemporary introduction. Routledge. p.206-210.

(٢) Kuhn, T. (1962). The structure of scientific revolutions. Princeton University Press.. p.77-97.

فلاسفة العلم وعلماء الاجتماع والنفس واللغويات للرؤية الداروينية[١]، فهي محاولة لمعالجة الأسئلة في نظرية المعرفة من وجهة نظر تطورية ويشمل ذلك كافة النماذج والاستعارات المتداولة في عدة تخصصات والمستقاة من البيولوجيا التطورية في محاولة لتوصيف وحل المشكلات الناشئة في نظرية المعرفة والتغير المفاهيمي[٢]، إلا أننا في هذا الموضع سنحاول الاقتصار على ما تنصرف إليها الأذهان عادة عند إطلاق مفهوم الابستمولوجيا التطورية وهي الرؤية التطورية لبزوغ المعرفة البيولوجية وتناميها وآليات استمرارها، والتي كان من أشهر وأهم امتداداتها الرؤية التطورية لتاريخ المعرفة العلمية الإنسانية وتطور النظريات التي تزعمها فيلسوف العلم البارز كارل بوبر[٣] ودونالد كامبل وطائفة من زملائهما.

في الواقع، تعود أصول الابستمولوجيا التطورية إلى جون ديوي عندما ذكر في تقويمه الشهير «لأثر داروين على الفلسفة» أن القدرات المعرفية البشرية هي نتاج التطور البيولوجي بمقتضى كون البشر منتجات تطورية طبيعية، وبالتالي يمكن تحليل جزئيات هذه المعرفة بواسطة الآليات التطورية ذاتها[٤]، ثم تكاثر الربط بين التطور المعرفي والتطور الجسدي في الدارسات التطورية حتى قال جورج سيمبسون: «إن القرد الذي لم يكن لديه تصور واقعي لفرع الشجرة الذي قفز من أجله سيكون قرداً ميتاً قريباً، وبالتالي لن يصبح أحد أسلافنا»[٥]، وفي

---

(١) Gontier, N. (2006). Introduction to evolutionary epistemology, language and culture. In Evolutionary epistemology, language and culture p.ix

(٢) Bradie, M., & Harms, W. (2001). Evolutionary epistemology.

(٣) من الجدير بالذكر أن بوبر كان متحفظاً على بعض الأطروحات الداروينية لوقت طويل - إذ كان لا يراها معبره عن مضمون معرفي ممتاز ولكنها برنامج بحثي متافيزيقي جيد - حتى تغير فكره عام ١٩٧٧م واتسع اعتناقه للداروينية.

See that at: Popper, K., & Schlipp, P. A. (2009). Darwinism as a metaphysical research programme. Philosophy after Darwin: Classic and contemporary readings, 167-174.

And: Elgin, M., & Sober, E. (2017). Popper's shifting appraisal of evolutionary theory. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 7(1), 31-55.

(٤) Dewey, J. (2016). The influence of Darwin on philosophy, Diacronia 3 (February 12), A48. p:2, 8, http://dx.doi.org/10.17684/i3A48en

(٥) Vollmer, G. (2018). New arguments in evolutionary epistemology. Ludus Vitalis, 12(21),. p.198.

عام ١٩٧٤م صاغ دونالد كامبل ذلك المصطلح لتوصيف مجمل آراء كارل بوبر المعرفية عندما نظر إلى اللغة والمعرفة والعلوم كنتاج للآليات الداروينية، خاصة التطور بواسطة الانتقاء الطبيعي[١].

يرى بوبر بأن نظريته في المعرفة تتضمن أطروحتين تمثل إحداهما امتداداً للأخرى، تقول الأولى بأن القدرة الإنسانية على إنتاج المعرفة العلمية منتجة بواسطة الانتقاء الطبيعي عبر منهجية المحاولة والخطأ وأن تلك القدرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور اللغة البشرية، وتقول الثانية بأن تطور المعرفة العلمية يتم بواسطة الانتقاء الطبيعي للفرضيات، فكل الفرضيات التي أوضحت ملاءمتها النسبية في حل المشاكل وصمودها في صراع البقاء وتخلصت من الفروض الخاطئة ـ الضعيفة نجحت في تكوين نظريات أكثر تكيفاً، وقدمت لنا تصوراً يقترب بشكل مستمر للحقيقة، وهكذا يستمر العلم في اتجاه تصاعدي نحو فهم الواقع، وهذه المسيرة العلمية التي تبدأ بمنهجية المحاولة والخطأ وتنتهي بانتقاء النظريات تشبه تماماً ـ بحسب بوبر ـ آلية الانتقاء الطبيعي في مواجهة الطبيعة[٢].

ينظر بوبر إلى أن جزءاً من تلك العمليات المعرفية والنظريات العلمية ـ على الأقل ـ ينشأ كمنتج ثانوي غير مقصود من العمليات المعرفية والنظريات الناجزة بالفعل، ويرى بأن هذه العمليات المعرفية قد تكون نتاجاً ثانوياً للغة البشرية، كما أن اللغة نفسها ـ مثل صنع الطيور لأعشاشها ـ هي نتيجة ثانوية غير مقصودة للأعمال التي كانت موجهة إلى أهداف أخرى[٣]، وهذا يعني أن نظرية المعرفة التطورية تصادق على عماوة الانتقاء الدارويني، وبالفعل هذا ما نص عليه دونالد كامبل ـ عالم النفس التطوري وثاني أشهر الأسماء في

---

(١) Popper, K. (1985). Evolutionary epistemology. In Open questions in quantum physics Springer, Dordrecht. p.395.

(٢) Ibid,. p.396, 400.

And: Popper, K. (1994). The myth of the framework: In defence of science and rationality. Routledge.. p.24-26. p.83-90.

(٣) Popper, K. R. (1968). Epistemology without a knowing subject. In Studies in Logic and the Foundations of Mathematics (Vol. 52, p.343..

الابستمولوجيا التطورية ـ وما فهمه من أطروحة بوبر حينما ذكر أن العلم يتطور عن طريق التباين الأعمى والاحتفاظ الانتقائي، وأن هاتين العمليتين ضروريتان للتطور العلمي والثقافي[1].

كما هو متوقع، لاقت نظرية المعرفة البوبرية ـ بحسب ماير ـ احتضاناً واسعاً من قبل بعض الأصوات التطورية الكبرى؛ إذ رأت تلك الأصوات أن رؤية توماس كون لتطور النظريات العلمية غير ممكنة التطبيق على المسيرة العلمية لحقل البيولوجيا التطورية، لأنها لا تضع حداً فاصلاً لما يمكن ضمه لـ«العلم القياسي» وما يمكن اعتباره ثورة علمية، فالعلم القياسي متضمن ـ باعتراف كون ـ لثورات صغرى، كما أن تقديم نموذج جديد لا يؤدي إلى الإزاحة الفورية للنموذج القديم، بل الواقع للتغير البيولوجي هو التنافس التدريجي بين النظريات المختلفة يتمخض عنه انتخاب أكثرها نجاحاً في استيعاب القضايا البيولوجية لتحل محل النظريات غير الناجحة وفقاً لمبدأ البقاء للأصلح[2].

لكن ذلك الاحتضان لم يكن خلواً من نقودٍ جيدةٍ قدمها فلاسفة ـ أكثرهم تطوريون ـ لنظرية المعرفة التطورية، وأكثر هذا الانتقادات حدة هو تحفظهم الكبير على الآلية العشوائية ـ العمياء بتعبير كامبل ـ لنشوء الفرضيات الذي يتم من خلالها انتقاء النظريات، لكونها أداة تحليلية «سطحية» للإدراك العلمي وتاريخ العلوم[3]، إذ إنها مشكِلة من جزئيها: (الاختلاف الأعمى) و(الاستبقاء الانتقائي)، فلا الاختلاف الأعمى يصف بشكل صحيح توليد الأفكار والممارسات العلمية الجديدة، ولا الاستبقاء الانتقائي يصف بشكل دقيق تعميم ونشر النظريات الناجحة، يشدد مايكل روس وديفيد ستاموس وغيرهم

---

(١) Heintz, C., In, K. R., & en Ronald, S. B. (2018). Updating evolutionary epistemology. Perspectives on Science and Culture, Purdue University Press, 2018. Ch. 11. p.197.

(٢) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press.. p.55-60, 99-102.

(٣) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.187 Philosophy of Science Association.

على أن العملية المعرفية موجهة بشكل ظاهر وعلى أن منهجية بناء النظرية أبعد ما تكون عن كونها عشوائية أو عمياء فضلاً عن أن تكون بالصدفة[1]، فيما يرى بول ثاجارد أنه لو تم تطوير النظريات والمفاهيم العلمية بشكل عشوائي، فقلما نتوصل إلى نظريات جيدة في مثل توقيتها الفعلي، لأن عدد الفرضيات المحتملة كبير بشكل لا يمكن التحكم فيه[2]، كما أن تعميم المفاهيم العلمية الناجحة ونشرها يختلف تماماً عن آلية النقل والاحتفاظ الجيني الداروينية إذ أن الأخير ينتهج أسلوباً توارثياً محدوداً ببيئة معينة، بينما ينتهج الأسلوب العلمي النشر الفوري الواسع للنظريات الناجحة، أي أن الأول عمودي والثاني أفقي، وهذا ما يجعل نشر النظريات الناجحة أسرع بكثير وأكثر شمولاً من الجينات النافعة[3]

يبدو أن جزءاً من تلك الخصومة عائد إلى الارتباك في تفسير عماوة الانتخاب الطبيعي وتحديد المراد منه بدقة. يسبغ الفيلسوفان الداروينيان مايكل روس وديفيد ستاموس معنى الصدفة على عماوة الطفرات الجينية (أي حصولها بلا أسباب ظاهرة) ولذا لم يسلما بإمكانية تطبيق هذه الآلية على حشد العلماء لفرضياتهم وبناء النظريات[4]، بينما يتجه جمع من علماء التطور المعاصرين إلى كونها تعني عدم القابلية للتنبؤ (عدم مسؤولية أحد الأسباب ١٠٠٪ عن حدوث التطفر)، ومن ثم يجادل مناصرو الابستمولوجيا التطورية أن هذا الفهم يسوغ نقله لتوصيف عملية طرح الفرضيات العلمية، فتكوين الفرضيات مقيد بشدة بالقدرات المعرفية البشرية، والسياق الاجتماعي ـ التاريخي والوضع المعرفي، ومعنى كون هذا التكوين أعمى هو عدم تحدد عوامل بعينها كوّنت

---

(١) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.24-26.

(٢) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.189 Philosophy of Science Association.

(٣) Ibid:. p.192.

(٤) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.24-26.

تلك الفرضيات الخلاقة، لكن حتى على هذا الفهم لا يبدو أن السلوك المعرفي سلوك دارويني؛ لأن عمليات الاكتشاف العلمية ـ كما يقول كريستوفر هنتز ـ قد لا تختلف اختلافاً جذرياً عن العمليات التي تمكّن من نشر النظرية العلمية، فالمنهجية العلمية موحدة ومترابطة ولا مبرر لافتراض فصل وظيفي بين عمليتي الاكتشاف والنشر إذ يعتمد اكتشاف وتعلم مفهوم علمي أو نظرية أو ممارسة على آليات معرفية متطابقة جزئياً، وهذا يتناقض تماماً مع التطور البيولوجي، حيث يحدث التباين الوراثي على المستويات الجزيئية باتباع مبادئ لا علاقة لها بمبادئ الانتقاء، أما في المعرفة: فتستند العمليات المعرفية للاكتشاف والتعلم إلى القدرات والمبادئ المعرفية «المتطورة» التي تميز العقل البشري أولاً وإلى المعارف والمهارات المكتسبة ثانياً وإلى البيئة الاجتماعية ثالثاً، وهناك اقتران وتوجيه وثيق بين إبداع الفكرة وبين نجاحها ـ إذ يعتمد تلقي فكرة علمية جديدة على فهم الفكرة المرسلة ـ ولذا يبدو أن النموذج الدارويني يعوق البحث بدلاً من تشجيعه، لأنه ينفي دون مبرر وجود صلات بين العمليات الإبداعية وعوامل الاستقبال[١]

لذلك، يعتقد هؤلاء النقاد التطوريون أن الميزة الكبيرة لنظرية داروين ـ إزالة التصميم المتعمد من آلية التطور الطبيعي ـ هي ـ على وجه التحديد ـ المأخذ الكبير على نظرية المعرفة التطورية، فالفرق الجوهري بين الجينات والنظريات هو أن النظريات موجهة من قبل أشخاص يحاولون بشكل مستمر تحسينها وليست عمياء أو عشوائية، وتجريد المسيرة العلمية من سعي العلماء الهادف للتوصل إلى تفسيرات أفضل للظواهر يشوه صورة نمو العلوم[٢]

من جهة أخرى، نقدت التصورات البوبرية لنظرية المعرفة من جانب احتضانها لبعض المفارقات: ففي مقابل تشديد بوبر على وجود حقيقة

---

(١) Heintz, C., In, K. R., & en Ronald, S. B. (2018). Updating evolutionary epistemology. Perspectives on Science and Culture, Purdue University Press, 2018. Ch. 11 . p.200-203.

(٢) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.190 Philosophy of Science Association.

موضوعية مطلقة ـ بمعنى أن تكون واقعة لا تتوقف على الوعي الذاتي للإنسان ـ وتسعى المعرفة العلمية للاقتراب منها، يرى بأن تلك المعرفة نتاج طبيعي للتطور البشري، وبالتالي فهي مرتبطة بوجوده[١]، فهي مطلقة ونسبية في آن واحد، ـ وهذه المفارقة تصب في إشكالية تطور الوعي السابقة ـ وأظهر من تلك المفارقة ماتضمنته رؤية بوبر من حتمية تقدمية في حين حشده العديد من المؤلفات لمهاجمة تلك الحتمية، إذ أن بوبر يصرح بأن الرؤى العلمية تتحرك نحو هدف غائي هو إصابة الحقيقة، وبالتالي فهي تتطور لأشكال أعلى وتقترب باستمرار من إدراك الواقع، مع أن هذا التصور غير مدعوم من التصور الدارويني المحدث الذي نبذ تلك التصورات التقدمية[٢]، حتى إن توماس كون حاول تعزيز «داروينية» رؤيته التفسيرية للإدراك العلمي بإبراز ذلك الجانب اللاغائي فيها[٣]، ومن هنا يظهر أن التفسير الدارويني المتسق للمسيرة العلمية يمثل تحجيماً للمعرفة واختزالاً للإدراك العلمي لم يرض كثيراً من العلماء الذين ارتضوه لتوصيف التعقيد الظاهر في الطبيعة الحية.

---

(١) Currie, G. (1978). Popper's evolutionary epistemology: A critique. Synthese, p.413.

(٢) Akeroyd, F. M. (2004). Popper's evolutionary epistemology revamped. Journal for General Philosophy of Science, 35(2),. p.386.

(٣) Kuhn, T. (1962). The structure of scientific revolutions. Princeton University Press. p.171-173.

مع ذلك فإن بنية نظرية كون ثورية وليست تطورية تدريجية، ومع كونه داروينياً إلا جوهر تفكيره ـ كما يقول مايكل روس ـ مضاد للتطور.

see: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.203.

ثانياً: الرؤية الداروينية في العلوم الطبيعية

يعرض هذا المبحث لطرف من الملامح العامة لواقع التمكّن الدارويني من الحقل العلمي الطبيعي، وعلى خلاف ما يظهره عنوانه؛ فإن ما يتناوله هذا الجزء يرتكز على الانعكاسات الفكرية أصالة، لا الإغراق في دقائق المعرفة البيولوجية بما يخرج عن غاية هذا الكتاب ولا يُعنى به سوى المتخصصين، إلا أنه من المهم في مستهله الإشارة إلى الصورة الإجمالية للنظرية التطورية المعاصرة التي تسمى بالنظرية التركيبية الحديثة أو ما يعرف بالداروينية الجديدة، وهذا التوصيف يطلق على مجموع الإسهامات التي دعمت وطورت بها نظرية داروين التقليدية بعد وفاة مؤسسها من بعض العلوم المساندة، كالوراثة والبيولوجيا الإحصائية والحفريات والتشريح، وهذا الدمج المتدرج تاريخياً قضى على بعض أفكار الداروينية التقليدية كالنزعة التقدمية للتطور، والقول بوراثة الصفات المكتسبة التي تلقاها داروين عن لامارك، وطور أخرى بدمجها بقوانين الوراثة المندلية، فيما اعترف بعجزه عن بعض إشكالياتها، كتفسير الانتواع، وكفاية دليل الحفريات عند بعض البيولوجيين، أما أسس النظرية المركزية فبقيت معتبرة كحدوث التطور والانتخاب الطبيعي والسلف المشترك[١]، ولقد جرى الكلام حول طرف من تلك التطورات في الفصل الأول من هذا المؤلف، وما يهمنا في هذه اللمحة هو أن الداروينية الحديثة افترضت أن الانتخاب الطبيعي الذي يحدث بعمليات عشوائية كاف لشرح

---

(١) Huxley, J. (1942). Evolution. The modern synthesis. Evolution. The Modern Synthesis. p.13, 26, 577.

التغيرات التطورية، كالتبدلات في الشريط الصبغي الجيني DNA، والانزياح الوراثي[١] وغير ذلك، مما يعني استبعاد أي توجيه إلهي أو تفسير خارج منظومة الطبيعة المصمتة، بل إن أشهر رواد الداروينية الجديدة - ريتشارد دوكنز - قدم الداروينية في صيغة مادية متطرفة، حيث ألصق بالداروينية الافتراضات المادية الكيميائية لنشأة الحياة، وراح يزاوج في كتابيه الشهيرين بين اعتماد نظرية «الحساء البدائي» التي تؤول إلى أن أصل الحياة نشأ عبر جزيء متضاعف تكون بالصدفة[٢]، وبين اعتماد نظرية «المعدنيات غير العضوية» التي تقضي بأن الحياة نشأت من بلورات غير عضوية متناسخة، ثم ظهر الجزيء العضوي صدفة ليظهر أنه الأكفأ[٣]، فأصل الحياة يعود إلى الصدفة في الحالين. ومع كون العلماء لا زالوا يتفقون على استعصاء مشكلة أصل الحياة على الحل[٤]، وعلى وجه التحديد على استعصاء ظهورها بالآليات الداروينية[٥]، إلا أن الحقل البحثي لهذه القضايا لا يزال مدفوعاً بالرغبة الكبيرة في إكمال التصور الطبيعي «المادي» لعلم الأحياء ومحاولة التأسيس التاريخي الشمولي له، وهذا - في واقع الأمر - هو الدور المركزي الملموس للرؤية الداروينية في الحقل العلمي الطبيعي.

- مروية طبيعية للحياة:

سد التصور الدارويني ثغرات معرفية كبيرة في الحقل المعرفي الطبيعي تتعلق بالتصور الكلي لعلم الأحياء. يقول التطوريون أن علم الأحياء الحديث

---

(١) أي الخسارة العشوائية للمعلومات الوراثية التي تنجم عن فشل التناسل.
See: Longtine, M. S., Mckenzie III, A., Demarini, D. J., Shah, N. G., Wach, A., Brachat, A.,... & Pringle, J. R. (1998). Additional modules for versatile and economical PCRbased gene deletion and modification in Saccharomyces cerevisiae. Yeast, 14(10), 953-961.

(٢) Dawkins, R. (1978). The Selfish Gene, Oxford University Press. p.16-18.

(٣) Richards, C. (1987). The blind watchmaker. Bristol Medico-Chirurgical Journal,. p.148-152.

(٤) Davies, P. (2001). The origin of life II: How did it begin?. Science progress, 84(1), p.17.
and see at: Busby, C., & Howard, C. V. (2017). Re-Thinking Biology-1. Maxwell,s Demon and the Spontaneous Origin of Life. Advances in Biological Chemistry, 7(05),. p.171.

(٥) Ruiz-Mirazo, K., & Moreno, A. (2016). REFLECTIONS ON THE ORIGIN OF LIFE MORE THAN AN 'EVOLUTIONARY'PROBLEM. Mètode Science Studies Journal, (6),. p.151.

تحدد بالتطور البيولوجي الذي أضاف بعداً زمانياً جديداً لفهم عمليات الحياة هو المجرى التاريخي التطوري القاضي بعدم ثبات الأنواع وتحولها من أشكال أكثر بساطة[1]، فيما عدا هذا التصور البديل عن التصور الديني التقليدي؛ يكمن النزاع في الفاعلية العلمية للداروينية، يذكر ريتشارد ليونتين بأن العلم له وظيفتان: التفسير والتسخير[2]، ورغم كل ما يدور من اعتراضات حول الداروينية إلا إنها قدمت بلا شك نموذجاً تفسيرياً بديلاً عن التفسير التقليدي، إلا أن غالبية التطوريين بالغوا في شمولية الوظيفة التفسيرية للداروينية متمثلين بمقولة دوبزانسكي الشائعة: «لا شيء في علم الأحياء منطقي إلا في ضوء التطور»[3]، بل وأسندوا إليها ـ ضمن عموم المقولة السابقة ـ جزئيات كثيرة متعلقة بمركزية الداروينية في مكنة العلم التسخيرية للعالم، أي في شغل الداروينية لوظيفة العلم الأخرى[4]، إلا أن ذلك غير دقيق فيما يبدو لبعض المتخصصين البيولوجيين ـ على الأقل من واقع المعرفة المعاصرة ـ فمع

(١) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. J. (1984). Not in our genes New York: Pantheon Books. p.49.

(٢) Lewontin, R. (1993). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.4-5.

(٣) Dobzhansky, T. (1973). Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution. The American Biology Teacher, 35(3), 125-129.

الجدير بالذكر أن هذه المقولة التي طارت بها الآفاق التطورية كانت عنوان لمقالة موجّهة في الأصل لنقد «الأصولية الإسلامية» في تعاملها مع النصوص الدينية ـ للشيخ عبد العزيز بن باز على وجه التحديد ـ على خلفية الآراء المنسوبة إليه حول ثباتية الأرض وكونها مسطحة عام ١٩٦٦ م، ومالفت انتباهي في كل ذلك هو الاهتمام التطوري القديم بتحييد النص الديني ـ الإسلامي ـ لصالح التطور الدارويني من قبل تطوريين مؤمنين أمثال دوبزانسكي.

(٤) إلى جانب الداروينيين الخلص، يبرز فرانسيس كولينز رائد التطور الموجه ومؤسس موقع بيولوجوس من تلك الفئة، إذ أخذ يؤكد في كتابه على «استحالة» عمله في علم الوراثة ومشروع الجينوم لولا إيمانه بالسلف المشترك.

See: Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.133, 141-142.

الجدير بالذكر أن ريتشارد ليونتن شن على مشروع الجينوم هذا نقداً حاداً باعتباره لونا من أيديولوجيا البيولوجيا، وقال في مقدمة محاضرته السالفة: «ليس صحيحاً أن فهمنا للعالم مهمٌ لتسخيره فحسب. لكن تفسير العالم يخدم غرضا آخر وينجح فيه ببراعة بغضّ النظر عن الأثر العملي للدعاوى العلميّة، وهو غرض الشرعنة».

See: Lewontin, R. (1993). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.4-5.

افتراض انعدام فكرة التطور، فإن كثيراً من أقسام علم الأحياء ـ كالبيولوجيا الجزئية والكيمياء الحيوية ـ لا تتأثر ألبته، يقول العالم التطوري بيتر غرانت ـ الذي قضى سنوات عمره في رصد التطور البيولوجي لدى عصافير غالاباغوس ـ عصافير داروين ـ بأن الأمر ليس كما يقول دوبزانسكي، وأن: «ليس كل علماء الأحياء الذين يسمون أنفسهم علماء طبيعة يعيرون انتباهاً لحكمة دوبزانسكي ولا يشعرون حتى بالحاجة إليها»[١]

ينازع عالم البيولوجيا الجزئية المنشق جيري بيرجمان في تقديم الداروينية إسهامات ضخمة للمنفعة العملية البشرية، على الأقل مقارنة باكتشافات في الحقل ذاته، كالحمض النووي والمضادات الحيوية وغيرها[٢]، وفي الغالب يميل هؤلاء إلى أن عامة ما ينسب للداروينية من إسهامات نفعية لا يخلو من كونه معلوماً لدى البشرية قبل تشكّل الداروينية بمئات السنين كالانتقاء الزراعي والتدجين والتهجين ـ ومن ذلك تهجين الذرة الذي ضاعف الغذاء والذي يعزى الفضل فيه عادة لعلم الجينات؛ يذكر عالم البيولوجيا التطوري ليونتن عنه أنه يجرى في الواقع بعيداً عن أي نظرية علمية وبأساليب قديمة ومعروفة[٣] ـ أو أنه اكتشاف جزيئي لا تتوقف معرفته على العلم بالتطور الدارويني الكبروي كالحمض النووي مثلاً، ومن ذلك ما كان معتمداً على التطور ضمن النوع الواحد والمستقر في المعرفة البشرية منذ بداياتها كالتطور البكتيري الذي تعتمد عليه فكرة المضادات الحيوية.

حصد ثلاثة علماء جائزة نوبل في الكيمياء لعام ٢٠١٨ عن إجرائهم «للتطور الدارويني» في المختبر، يقول الفائزون إن الهدف من أعمالهم تسريع التطور والتحكم فيه من أجل إنتاج تقنيات صديقة للبيئة وأدوية جديدة، وبعيدا عن مدى دقة ادعاءاتهم؛ فإن التقرير الذي نشرته مجلة نيتشر للعلوم[٤] يُوضح

(١) Wells, J. (2000). Icons of evolution: science or myth. Regnery Publishing. p.247-248.

(٢) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.11.

(٣) Lewontin, R. (1993). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.52-53, 72.

(٤) Gibney, E., Van Noorden, R., Ledford, H., Castelvecchi, D., & Warren, M. (2018). 'Test-tube'evolution wins Chemistry Nobel Prize. Nature, 562(7726),. p.176.

بجلاء أن ما تم تطبيقه هو نموذج تطوري صغروي موجه، أي أنه غير محاكٍ للداروينية الكبرى غير الموجهة التي حصل فيها نزاع الناس، وفي هذا السياق: يؤكد عالم الكيمياء الحيوية المعارض للداروينية مايكل بيهي على أن الجهة منفكّة بين معرفة أصل الشيء ومعرفة كيفية عمله وتوظيفها لصالح الإنسان «وهو ما تم في تلك التجارب»، إذ يمكننا على سبيل المثال توقع حركة الكواكب في النظام الشمسي بدقة بالغة وتوظيف ذلك لمنافعنا، مع بقاء أصل النظام الشمسي وكيفية تشكله في البداية موضع جدل، وهكذا ففي كل أسبوع يعلن اكتشافات في البيولوجيا الجزئية تعزز الأمل بالشفاء من الأمراض الوراثية وغيرها، مع انفكاك ارتباطها بالتطور الدارويني[١]

ـ نموذج سيادي مهيمن:

أضحى التصور الدارويني للكون والحياة تصوراً شديد المركزية في الفكر العلمي الطبيعي، فهو التفسير المقبول والصوت الأعلى في المؤسسات الغربية العلمية والأكاديمية، وماعداه محض رؤى دينية مصنفة في خانة «العلوم الزائفة»، بل لا يمكن انتقاد أو تجاوز التفسير الدارويني دون ضريبة مكلفة، هذه «البروباغندا» الداروينية خلقت أجواء مشحونة جداً وحساسة لأي نقد يطالها باعتباره هجوماً على المنطق والعلم لصالح التأويلات الدينية «البالية»[٢]، يذهب بعض المعارضين إلى أن تسيد النموذج الدارويني كان في وقت مبكر جداً من بزوغه، على سبيل المثال، يشتكي صموئيل بوتلر في أواخر القرن التاسع عشر من هيمنة مناصري الداروينية على المجتمع العملي وإنشائهم «عقيدة» جديدة تقمع أي محاولة لإعادة النظر في افتراضاتها[٣] وفي العصر الدارويني الوسيط اعتقد لودفيغ فون بيرتالانفي ـ أحد مؤسسي فلسفة

---

(١) Behe, M. J. (1996). Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster.p.x-xii

(٢) Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group,. p.5.

(٣) Ibid. p.20.

علم الأحياء ـ «أن تحول نظرية ـ مع كونها غامضة وغير قابلة للإثبات ومجافية للمعيار العلمي الحقيقي ـ إلى عقيدة، يمكن رده لأسباب مجتمعية فقط. لقد انغمس المجتمع والعلم في أفكار الآلية ومذهب النفعية والمفهوم الاقتصادي للمنافسة الحرة بحيث توّج الانتخاب حقيقة مطلقة بدلاً من الله»[١]

في نهايات القرن الفائت: أنشأ أستاذ الأحياء بجامعة شيكاغو جميس شابيرو يكتب: «على أن معرفتنا بالتفاصيل الجزيئية للتنظيم البيولوجي تمر بتوسع ثوري، إلا أن المناقشات المنفتحة حول تأثير هذه الاكتشافات نادرة جداً. إن احتمال وجود نظرية علمية للتطور غير داروينية لم يتم اعتباره قط»[٢]، ثم يقول: «يدعي مؤيدو الداروينية الجديدة أنهم علماء، ويمكننا ـ بوجه مشروع ـ أن نتوقع منهم روحاً أكثر انفتاحاً للبحث والتحقق، وبدلاً من ذلك فإنهم يفترضون موقفاً دفاعياً من الغضبة الأرثوذكسية[٣] ويؤكدون احتكارهم للحقيقة، وهو الموقف الذي يستخدم لتأكيد مقولة الخلقيين بأنهم يؤمنون بالداروينية أكثر من إيمانهم بالعلم»[٤]

هذا الموقف الذي يثب إلى الذهن احتمال كونه تصرفاً فردياً غير محسوب على المؤسسة العلمية لم يكن كذلك، يعمل المركز الوطني للتربية والعلوم NCSE ـ التابع للجمعية الأميركية لتقدم العلوم «AAAS» وهي أكبر مؤسسة علمية في العالم ـ من أجل مراقبة الضخ التطوري في المجتمع الأمريكي، وهو لوبي الدفاع عن التطور بشكل رسمي منذ ٣٥ سنة[٥]، تتم مراقبة الأطروحات العلمية والمناهج الدراسية لمنع انتقاد التطور أو طرح نظريات بديلة، وترسل خطابات تحذيرية للجهات المخالفة وتخوض معارك

(١) Gould, S. J. (1978). Sociobiology: the art of storytelling. New Scientist, 80(1129), p.530.

(٢) Shapiro, J. A "A Third Way", Boston Review, February/March 1997. p.1.

(٣) يعني الداروينية الأصولية التقليدية.

(٤) Ibid:. p.6.

(٥) كتب ذلك في العنوان الفرعي للموقع الرسمي للمركز الوطني للتربية والعلوم: الدفاع عن تدريس التطور في المدارس الحكومية.
See online: 'https://web.archive.org/web/20080620033249/http://ncseweb.org/ncse_activities.asp

قضائية إن لزم الأمر[1]

في عام ٢٠٠٨م، نشر أستاذ البيولوجيا الجزئية جيري بيرجمان كتابه الشهير: «ذبح المنشقين: الحقيقة المروعة حول قتل وظائف المشككين في داروين»[2]، حوى استبداد المؤسسة العلمية ـ في الولايات المتحدة الأمريكية ـ على بعض العلماء والأكاديميين وفصلهم من وظائفهم الرسمية وسحب منح بعضهم الآخر لمجرد تشكيكهم بالتطور، كما تضمن الفيلم الوثائقي: (مطرودون: غير مسموح بالذكاء Expelled: No intelligence allowed)[3] نماذج أخرى لذلك الاستبداد الذي يرمز له دوغلاس آكس بالعلم السلطوي حيث لا يمكن اختراق إجماع النخبة المسيطرة على المؤسسة العلمية، كان آكس يظن أن بإمكانه معاكسة ذلك التيار النخبوي بالبرهان قبل أن يتم فصله هو الآخر من مركز هندسة البروتينات الذي كان يعمل فيه بسبب صلاته بالتصميم الذكي[4]، هذا ليس في أمريكا ـ معقل الداروينية ـ فحسب، بل قد اشتكى ماتي ليسولا ـ وهو بيولوجي فنلدي ـ محاربته والتضييق عليه في فنلدا لإشهاره شكوكه حول التطور رغم كونه آنذاك ملحداً[5]

يعلق جوناثان ويلز على تلك الوقائع بالقول: «الحقيقة أن هناك عدداً مذهلاً من علماء الأحياء يتشككون إلى حدّ ما أو يرفضون بعض الادّعاءات العريضة لنظرية التطور الدارويني، ولكن إغلاق الفم ـ على الأقل في أمريكا ـ أمر ضروري وإلا ستواجه خطر انتزاع الأهلية العلمية والتهميش والطرد من المجتمع العلمي نهائياً. ورغم أنّ هذا لا يحدث إلا نادراً إلا أنّه يبعث

---

(١) وقد ذكر د. جوناثان ويلز عدة وقائع في هذا الصدد.
see: Wells, J. (2000). Icons of evolution: science or myth. Regnery Publishing. p.237-240.

(٢) Bergman, J. (2008). Slaughter of the Dissidents. Leafcutter Press.

(٣) Expelled: No intelligence allowed see:
https://www.youtube.com/watch?v=V5EPymcWp-g

(٤) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperCollins. p.38-55.

(٥) Leisola, M., & Witt, J. (2018). Heretic: one scientist's journey from Darwin to design. Discovery Institute Press.

ما يكفي من القلق ليبقى في ذهن كل من يفكر بالتخلص من أوهام الداروينية ورقابتها على وجهات النظر المعارضة»[1]، لكن هذا في الواقع ليس كل شيء، فانتقاد الداروينية غير ممكن في الأوساط العلمية إلا بالتسليم للمبدأ التطوري العام وبمقدمات لادينية، ولهذا يفضل بعض النقاد تقديم أنفسهم في الجدل التطوري باعتبارهم ملاحدة ـ ناجل وفودور نموذجاً ـ أو لادينيين أو لاأدريين في أدنى الأحوال، أما استبطان رؤية إيمانية في ذلك الجدل فكفيلة بالإقصاء الفوري وإن لم يكن لها أية علاقة بطبيعة حجة المتحدث: «الأمر كله يرجع في النهاية إلى اعتبار ما إذا كان الناقد موالياً للقضية العظمى، يستطيع العلماء أن يقولوا ما يشاؤون حول نظرية التطور مادام ولاؤهم للمادية العلموية ثابتاً، الأمر أشبه بإصلاحات الطريق: من حقك أن تستخدم آلة حفر الإسفلت دون حساب مادمت ستصلح كل شي قبل أن تنصرف»[2]

عوداً على تفسيرات بيرتالانفي السالفة لعقديّة الداروينية، قد يعود الأمر في تلك الأدلجة إلى عدم استقلال المؤسسة العلمية عن المجتمع والدولة، فالصناعة العلمية صناعة ببلايين الدولارات، يشرح التطوري الملحد ريتشارد ليونتين هذه الفكرة بكلمات مؤثرة تبين عدم استقلال العلم عن التحيزات الشخصية والجماعية: «العلم ـ كغيره من الممارسات المنتجة (كالدولة والعائلة والرياضة) ـ مرتبط بغيره من المؤسسات الاجتماعيّة، ويتأثّر بها، فالمشكلات التي يتعاطى العلم معها والأفكار التي يستخدمها لتتبع تلك المشكلات، بل حتى ما تُسمى بالنتائج العلميّة التي ينتجها التقصّي العلمي، كل ذلك يتأثر

---

(١) Wells, J. (2000). Icons of evolution: science or myth. Regnery Publishing. p.239.

والعلم السلطوي وليد العلمانية السلطوية بطبيعة الحال والتي نشطت في دول متعددة في انعكاس للحالة الغربية، يذكر بروفسور البيولوجيا التركي د.يلماز عرفان إنزاله من المنصة بالعنوة في أحد المؤتمرات البيولوجية ـ في نهايات القرن الفائت ـ لمجرد تشكيكه في التطور، وحرمان كثيرين من الترقيات والمراكز العلمية لذات السبب، انظر ذلك في كتابه: التطور: نظرية أم إيديولوجيا؟ ترجمة: رشا حسن ومحسن هريدي ١٢ ـ ١٣، ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

(٢) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperCollins. p.221.

بشدّة بالأحكام المسبقة المأخوذة من المجتمع الذي نعيش فيه. لا يكون العلماء منذ بداية حياتهم علماء طبعا، بل يكونون أولاً كائنات اجتماعيّة منغمسة في الأسرة وفي الدولة وفي بُنية الإنتاج، وهم بالتالي ينظرون للعالم بالعدسة التي صاغتها تجربتهم الاجتماعيّة... العلم أيضا يصوغه المجتمع؛ لأنه نشاط إنتاجي إنساني يتطلّب وقتا ومالا وتحكمه (لأجل ذلك) ذات القوى التي تتحكم بالمال والوقت في العالم. يستغل العلم السلع، وهو في الوقت ذاته جزء من عملية إنتاج تلك السلع. كما يستغل العلم المال، إذ يكسب الناس قوت يومهم منه، ولأجل ذلك فالقوى الاجتماعيّة والاقتصاديّة المهيمنة تتحكم إلى حد بعيد بما يفعله العلم، وبكيفيّته. علاوة على ذلك، تأخذ تلك القوى من العلم الأفكار التي تتناسب خصّيصا مع استمرارية البُنى الاجتماعيّة التي ترعاها تلك القوى، وتجعلها مشروعةً وطبيعيّة. تلك العملية مزدوجة: فالعوامل الاجتماعيّة أولاً تتحكم بما يفعله العلماء ويقولونه، ثم تستغل ما يفعله العلماء ويقولونه لتدعيم مؤسسات المجتمع، وهذا ما نقصده عندما نتحدث عن العلم حين يكون أيديولوجيا»[١]

إذن، فالمشكلة في أصلها تعود إلى إنزال العلم الطبيعي ومنتجاته إلى غير منازلها، ومن ثم الاعتقاد باحتكارها للمعرفة وحيازتها للحقيقة المطلقة التي يلزم الجهاد في سبيلها ضد عدوان الدخلاء، في كتاب مهم: أنشأ البيولوجي ريتشارد ليونتين وعالم الكيمياء الحيوية ستيفن روز يقولان: «ينظر إلى العلماء بالذات على أنهم أفراد يواجهون طبيعة خارجية وموضوعية، وأنهم يصارعون الطبيعة لاستخلاص أسرارها، بدلا من أن ينظر إليهم على أنهم أناس لهم علاقات خاصة أحدهم بالآخر، وبالدولة، وبمموليهم، وبأصحاب الثروة والإنتاج. وهكذا فإن العلماء يعرفون على أنهم من ينتجون العلم، بدلاً من أن يعرف العلم بأنه ما ينتجه العلماء،... إن زيادة التأكيد على الموضوعية أدت إلى إسدال حجاب على العلاقات الاجتماعية الحقيقية بين

(١) Lewontin, R. (1993). Biology as ideology: The doctrine of DNA. House of Anansi. p.3-4.

العلماء أحدهم بالآخر، وبينهم وبين سائر المجتمع. وقد جعل العلماء أنفسهم بإنكار هذه العلاقات عرضة لضياع مصداقيتهم وشرعيتهم عندما ينزلق الحجاب فتنكشف الحقيقة الاجتماعية،... إن التفسيرات التي يقبلها الناس بوصفها تفسيرات علمية في أي لحظة تاريخية؛ تخضع لعوامل اجتماعية وتؤدي وظائف اجتماعية»[١]

في الواقع، يحدث أن يضيق بعض أفراد المؤسسة العلمية نفسها بتلك الأدلجة أحياناً فتنكشف بعض تلك الحجب الاجتماعية، في إحدى الافتتاحيات المثيرة للجدل لمجلة نيتشر عام ١٩٨١ كتب المحرر: «فريق عمل المتحف الطبيعي من علماء الأحياء المتميزين، الذين يفضل معظمهم أن يفقدوا أيديهم اليمنى بدلاً من أن يبدأوا حديثهم بعبارة «إذا كانت نظرية التطور صحيحة...» لا أحد منهم يناقش إمكانية القول بوجود شكوك حول الأمور المتنازع عليها في العرض العام للعلوم،. هل ما زالت نظرية التطور مسألة مفتوحة بين علماء الأحياء الجادين؟»[٢]

قد يبدو من الصعب انفتاح نظرية ما على المراجعة والنقد في ظل تشبث معتقديها بصحتها المطلقة وسيطرتها على الأجواء العلمية، لذا: تتكاثر لدى التطورين مقولات تجزم بعدم وجود معارضة «تستحق الذكر» حول التطور، لقد أعلن ارنست ماير منذ مايزيد عن أربعين عاماً أنه «لم يعد هناك شخص متعلم يشكك في صحة ما يسمى نظرية التطور، والتي نعرف الآن أنها حقيقة بسيطة»[٣]، وصرح ستيفن جولد في غير ما موضع إلى كون «جميع «المفكرين» يقبلون حقيقة التطور، ولا يوجد استنتاج علمي يحظى بموثوقية أكبر»[٤]، إلى درجة تطرف دوكنز في تعليقه الشهير: «إنه لمن الآمن تماماً أن تقول إذا قابلت شخصاً يدعي أنه لا يؤمن بالتطور، أن هذا الشخص جاهل أو غبي أو مجنون

---

(١) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. J. (1984). Not in our genes New York: Pantheon Books. p.33.

(٢) Darwin's death in South Kensington. Nature 289, 735 (1981).

(٣) Mayr, E. (2001). What evolution is. Basic books. p141.

(٤) Gould, S. J. (1997). Darwinian fundamentalism. New York Review of Books, 44,p. 34.

«أو شرير، لكنني أفضل ألا أعتبر ذلك»»[1]، وإلى مستوى تعصب دانيال دينيت عندما ذكر وجوب إجبار الأطفال على معرفة كونهم مجرد نواتج تطورية والحيلولة بينهم وبين أبائهم الرافضين لقرار تعليم التطور الإجباري[2]، قد يبدو من المستبعد جداً لباحث طموح قد اشرأب عنقه للمجد الأكاديمي أو لعالم وضع نصب عينيه زمالة الجمعية الملكية أن يشكك في قضايا محسومة من قبل المؤسسات العلمية كالتطور أو يخوض في مناطق محظورة كالقصد واللاهوت، في حين تقول الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم AAAS ـ بالتعاون مع مركز بيو للأبحاث ـ أن جميع العلماء تقريباً ٩٧٪ يؤمنون بحدوث التطور حتى للبشر، وأن ٨٧٪ منهم يقولون بأن التطور يعود إلى العمليات الطبيعية كالانتخاب الطبيعي[3]، وتقول الأكاديمية الوطنية للعلوم أن التطور حقيقة تحظى بإجماع علمي ساحق[4]، كيف يمكن لمنضوٍ تحت تلك المؤسسات العالمية ـ التي يقدر أعضاؤها بمئات الآلاف ـ التصريح بما تعده تلك المؤسسات مروقاً على الإجماع العلمي؟

إن مراجعة الأسس المركزية للداروينية والانفتاح الحقيقي على نظريات بديلة يبدو بعيد المنال في مثل تلك البيئات «المأزومة» ـ إن صح التعبير ـ في ظل الدعم غير المشروط من قبل الحكومات ومؤسسات المجتمع للمؤسسة العلمية القائمة ذات الرؤية الداروينية الخالصة وحرمان غيرها، لقد اعترف أستاذ التاريخ الطبيعي وعالم الحفريات كيث طومسون بأن سبب تغول حفرية «إنسان بلتداون» في المجتمع العلمي لما يزيد من ثلاثين سنة قبل كشف تزويرها ـ بما في ذلك عشرات الرسائل العلمية حولها ـ هو سياسات المؤسسة العلمية: «كانت قصة بيلتداون رواية مؤسفة، ليس فقط بسبب خبث داوسون

---

(١) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA. p.33.

(٢) Dennett, D. C. (1995). Darwin's Dangerous Idea. New York. Touchstone, Simon and Schuster.. p.516.

(٣) Pew Research Center. (2009). Public praises science; scientists fault public, media. Washington, DC. p.37.

(٤) Working Group on Teaching Evolution, National Academy of Sciences (1998). Teaching about evolution and the nature of science. p.56.

ـ مزور الحفرية ـ، ولكن بسبب سذاجة وتعالي المؤسسة العلمية وقسوتها في كبح معارضيها»[١]

إن مراجعة ماكتب في موسوعة شعبوية ـ كالويكيبيديا ـ عن التصميم الذكي أو أحد أقطابه المشهورين أو حتى أحد مناوئي الداروينية ولو كانوا لادينيين ـ كمايكل دنتون ـ يطلعنا على طرف من تلك الحدة الإقصائية، كما أن معظم النقود العلمية للداروينية صادرة من مركزين ـ ذوي خلفية مسيحية ـ قد ناصبتهما المؤسسة العلمية العداء، ومع ذلك: فالمشككون في الداروينية ـ بكافة أطيافهم ـ في تنام ظاهر، لقد عرض الفيلسوف المتشكك نيل توماس مؤخراً لنماذج جديرة بالتأمل لأطروحات علمية مناهضة للداروينية تم تجاهلها من قبل المؤسسة العلمية[٢]، كما تمكن عالم البيولوجيا المناهض للداروينية جيري بيرجمان بجهد شخصي من جمع أكثر من ثلاثة آلاف عالم منهم من مختلف التخصصات العلمية[٣]

ـ مد الجسور الداروينية خارج المرافئ البيولوجية:

حشد الداروينيون كثيراً من المؤسسات العلمية لدعمهم مقابل خصومهم، فتسيدت الرؤى الداروينية دساتير تلك المؤسسات وبياناتها، نجد من تلك المؤسسات مؤسسات غير بيولوجية كالجمعية الأمريكية للكيمياء[٤] والجمعية الفلكية الأمريكية[٥] وجمعية علم النفس الأمريكية[٦] والمعهد الأمريكي للفيزياء[٧]

---

(١) Thomson, K. (2005). Fossils: a very short introduction. OUP Oxford. p.129.

(٢) Thomas, N. (2021). Taking Leave of Darwin: A Longtime Agnostic Discovers the Case for Design, Discovery Institute.

(٣) A Select List of Science
Academics, Scientists, and Scholars Who are Skeptical of Darwinism, see on line:
http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.693.5846&rep=rep1&type=pdf

(٤) "About the American Chemical Society". American Chemical Society. 2010. Retrieved October 11, 2010.

(٥) American Astronomical Society (September 2005). "Statement on the Teaching of Evolution" (PDF). Archived from the original (PDF) on 2006-12-06.

(٦) "APA Statement on Intelligent Design". American Psychological Association. 2007-02-17.

(٧) "Statement on Evolution". American Institute of Physics. Archived from the original on 2008-02-12. Retrieved 2008-02-08.

وغيرها، اللافت أن جل المؤسسات تلك أمريكية الموطن والنشأة ومن الواضح أن بياناتها لدعم التطور ورفض التصميم الذكي جاءت انطلاقاً لما تقتضيه ضرورة المرحلة الصراعية حيث الاصطفاف مع العلم مقابل «الدين».

ومع ذلك شهدت بعض الحقول الطبيعية مقاربات «داروينية» تتجاوز التبني السطحي، يشير بول ديفيز في كتابيه إلى أن نموذجي الأكوان المتعددة والمبدأ البشري «الضعيف» هو محاولة لتفعيل «داروينية كونية» بعد أن عجز نموذج الانتقاء العشوائي الدارويني عن تفسير مشكلة التصميم الكوني وحل أحجية ضبطه الدقيق: «لا يمكن تطبيق الآلية الداروينية في التنوع والوراثة والانتقاء بسهولة على علم الكون. فليس هناك معركة من أجل البقاء تتصارع فيها الأكوان بأظافر وأسنان حمر مورثة خصائصها الناجحة لأطفالها الكونية، وليس هناك تنافس على الموارد أو صراع «يلتهم فيه كون كونا آخر»»[1]، لكن تم العدول عنه إلى نموذج الانتقاء الإنساني الذي كان وليد الصدفة وسط تنوع الأكوان المتعددة وعشوائيتها، فالكون يبدو «وكأنه مصمم» ومميز عن كافة الأكوان الأخرى لأنه «طور» لنا وعياً خاصاً بنا يجعلنا نراه كذلك حتى ولو لم تكن الحقيقة كذلك في واقع الأمر[2]، وهدف تلك الصلة بين الداروينية والمبدأ البشري الضعيف هو فتح المجال لتوهيم التصميم والغائية في الكون والحياة عبر الآليات الداروينية.

أما في الطب فتشهد الحقول الطبية توظيفاً متسارعاً للداروينية، يقول العاملون على دمج التطور بالطب إن التطور يوّحد التخصصات الطبية وهو أساسي لهم، فسلوك البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية سلوك تطوري[3]، والتكيفات التطورية للفيروسات مركزية في التنبؤ بالأوبئة[4]: «يريد د. رودلف

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.198.

(٢) ibid:. p.198.

(٣) Delgado, C. (2006). Finding the evolution in medicine. NIH Record, 58(15).

(٤) Eletreby, R., Zhuang, Y., Carley, K. M., Yadan, O., & Poor, H. V. (2020). The effects of evolutionary adaptations on spreading processes in complex networks. Proceedings of the National Academy of Sciences, 117(11), 5664-5670.

راف للناس أن يفهموا أن التطور هو المبدأ الأساس الذي ينظم علم الأحياء. فالبشر وطعامهم ومسببات أمراضهم كلها منتجات تطورية»[(١)]

كانت النتيجة الأكثر خطورة للنظرية التطورية في الطب هي تطبيق مفهوم الانتقاء الطبيعي في ألمانيا النازية. في عام ١٨٩٥م: نشر دكتور جوست ـ وهو طبيب نفسي ألماني ـ ورقة تدافع عن الحق في الانتحار بمساعدة طبية للمرضى الميؤوس من شفائهم والعاجزين عقلياً، لم يتم إيلاء اهتمام كبير للفكرة في ذلك الوقت، لكن بعد الحرب العالمية الأولى طوّر النازيون الذين آمنوا بالداروينية الاجتماعية فكرة جوست عبر تطهير المجتمع من «غير المرغوب فيهم»، واستخدموا الأطباء النفسيين والمستشفيات الألمانية لتطبيق رؤيتهم، لقد أُجبر المرضى الذين يعانون من حالات نفسية شديدة ـ مثل الفصام والتخلف العقلي ـ على الخضوع لإجراءات التعقيم في بداية الأمر، وبعد ذلك خضعوا للإبادة الكاملة، تم «الموت الرحيم» لأكثر من ٣٥٠,٠٠٠ شخص بحلول نهاية الحرب العالمية الثانية، أصبح بعض أعضاء المجتمع الطبي الألماني متعاونين في هذه الإبادة الجماعية بسبب سوء تطبيق نظرية داروين[(٢)]

إن فرض المضامين الداروينية على الفكر العلمي يفوق خطورة التطبيق السيء لها، تعارض المؤسسة العلمية ككل فكرة التصميم والقصد في الطبيعة بدعوى خلفيتها الدينية[(٣)]، بينما تغض الطرف في الوقت ذاته عن نفي الداروينيين وأتباعهم لها وتقريرهم لعبثية الكون والحياة ـ مع أن ذلك النفي من جنس إثباته ـ بل تُعمم تلك النتائج العبثية وكأنها اختيار غالبية العلماء، على سبيل المثال: يذكر بول ديفيز عن غالبية «العلماء الفيزيائيين» تبنيهم لتلك

(١) Delgado, C. (2006). Finding the evolution in medicine. NIH Record, 58(15).

(٢) Grantham, J. L. The Effect of Darwinism on Modern Medicine, see online: http://icrdigitallibrary.synthasite.com/resources/The%20Effect%20of%20Darwinism%20on%20Modern%20Medicine.pdf

(٣) Bergman, J. (2011). The dark-side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group,. p.7.

العبثية[١]، مع أنه يصعب في واقع الأمر التحري الدقيق عن مدى قناعة أفراد المؤسسة العلمية بمثل تلك الرؤية في ظل تأكيد كثيرين ـ منهم تطوريون ـ على خشية عدد لا بأس به من العلماء من التصريح برفضهم لها ولما يشاكلها. يقول فرانسيس كولينز: «رغم انتماء كثير من العلماء للتطور الإلهي، إلا أنهم ـ على سبيل العموم ـ يرفضون الحديث علناً بذلك خشية رد الفعل السلبي من أقرانهم العلميين، أو ربما خوفاً من انتقاد المجتمع اللاهوتي»[٢]

يشتكي المفكر الاقتصادي ـ الروحاني ارنست شوماخر من سيطرة هذه المضامين المادية في العلوم: «عانينا منذ ثلاثة قرون إلى يومنا هذا من «إمبريالية علمية» هي الأكثر شراسة حتى الآن، والنتيجة درجة من الارتباك والتضليل ـ على الأخص ضمن فئة الشباب ـ والذي يمكن في أي لحظة أن يؤدي إلى انهيار حضارتنا... إن عدمية اليوم هي الاختزالية... إنها تتخفى تحت تعريف الإنسان بأنه ليس سوى ثمرة الأسباب المادية والنفسية، وبالتالي يتحول الإنسان من كونه ظاهرة فريدة ليكون مجرد نتيجة»[٣]

لقد ساهمت تلك الامبريالية في توليد جبهات علمية معارضة لاحتكار المعرفة في جمود التصور الداروني المادي، كان من أشهرها حركتا التصميم الذكي، والتطور الموجه.

ـ التصميم الذكي intelligent design:

التصميم الذكي حركة تتبنى منهجاً تفسيرياً يدرس الأنماط الطبيعية باعتبارها صنعة قوة ذكية انطلاقاً من كون التعقيدات في الأنظمة الحيوية لا يُمكن تفسيرها إلا بمسبب ذكي[٤]، لا بمسبب غير موجه ـ عشوائي ـ

---

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH.. p.234, 259, 260-266.

(٢) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.202.

(٣) Schumacher, E. F. (1995). A Guide for the Perplexed. Random House. p.5.

(٤) إطلاق معنى «التصميم» و«الذكاء» على أفعال الرب ـ سبحانه ـ وصفاته مشكل جداً، ليس لأنه لم يرد فحسب، ولكن لكونه يقتضي كون الإله ضمن الزمان الذي يجب أن يتعالى عنه بلازم خلقه له، =

كالانتخاب الطبيعي، يرى أنصار مقالة التصميم كذلك بأن المشتركات في سمات الكائنات الحية قد تفسر بالتصميم المشترك بدل السلف المشترك الذي افترض داروين رجوع الكائنات الحية إليه، وبالرغم من نقدهم المتكاثر لمبدأ السلف المشترك الداروينـي إلا أنهم لا يجدون غضاضة في قبوله إن تظافرت الأدلة عليه بخلاف الانتخاب الطبيعي الذي تقوم عملياته على الصدفة والعشوائية[(١)].

كانت بدايات التصميم الذكي مجموعة انتقادات وجهت للداروينية صدرت في كتاب «الباندا والبشر»[(٢)] لبيولوجيين وظّفا مصطلح التصميم في مقاربة تفسيرية للنظم البيولوجية بوصفها نظماً لا عشوائية مفتقرة إلى ذكاء، ثم تطورت فكرة الكتاب إلى مشروع فكري مناهض للداروينية تبناه مركز العلوم والثقافة التابع لمعهد ديسكفري ـ الذي افتتح في سياتل بواشنطن عام ١٩٩١م[(٣)] ـ حيث بدأ أنصار التصميم إصدار منشوراتهم بواسطته، ومنذ ذلك الحين أضحى التصميم الذكي موضعاً للجدل إلى يومنا هذا، إلا أن التحدي الأبرز في تاريخ الحركة كان بعد عقد ونصف على إنشائها، حيث قضت محكمة دوفر في عام ٢٠٠٥م في القضية المشهورة باسم «كيتسميلر ضد مدارس منطقة دوفر» منع تدريس التصميم الذكي في المدارس الحكومية، واعتباره نوعاً من الخلقية الدينية[(٤)]، استنادا إلى التعديل الأول للدستور

= لإن معنى التصميم يشير إلى تفكير مسبق وتصور كما يقول بول ديفيز، وكذلك لفظ الذكاء مشكل أيضاً وفي وصف التصميم بكونه ذكي حشو وتكرار ـ كما يقول جون لينوكس ـ فالتصميم يفتقر إلى الذكاء في أصالة معناه.

See: Lennox, J. C. (2009). God's undertaker: Has science buried God?. Lion Books. p.11.

* لقد اقترح الشيخ د. عبد الله الشهري استبداله بلفظ «الصنع المتقن» لقربه من التعبير القرآني ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾، وخلوه من الإشكالات السابقة انظر ذلك في مقدمته لترجمة كتاب: تصميم الحياة، ديمبسكي ووليز، ص١٩.

(١) Dembski, W., & Wells, J. (2008). The design of life: Discovering signs of intelligence in biological Systems, Foundation for Thought and Ethics. Dallas. TX. p.3, 140.

(٢) أصدرته مؤسسة الفكر والأخلاق بولاية تكساس عام ١٩٨٩م.

(٣) see online: https://www.discovery.org/about/

(٤) الخلقية أو الخلقوية: مصطلح يطلق على أصحاب الديانات السماوية القائلين بالخلق المستقل للكائنات =

الأمريكي الذي يقضي بفصل الدين عن الدولة. وكانت مدارس منطقة دوفر بدأت في طرح بيان يدعو الطلاب إلى تبني رؤية حيادية للتصميم الذكي كنموذج تفسيري للحياة إلى جانب التطور[1]، الأمر الذي رفضه زمرة من أولياء أمور الطلاب فرفعوا دعوى قضائية على المدارس المذكورة، وبالطبع ساند المركز الوطني للتربية والعلوم ncse ـ الذي أُسس للدفاع عن التطور ـ الادعاء ودارت معركة قضائية بين التطور والتصميم حضرها ممثلون عن كل طرف[2].

ثارت موجات جدل كبيرة حول التصميم الذكي في الصحافة والإعلام إثر قرار المحكمة الفيدرالية السابق، ويبدو أن ما بعد ذلك القرار كان التحدي الحقيقي للتصميم في إثبات قوة أطروحاته وجذب أنظار المهتمين في ظل تعاطي الصحافة والإعلام المتزايد آنذاك، ففي حين تقاطرت العديد من المنظمات العلمية الكبرى على نشر بيانات البراءة من أطروحة التصميم باعتبارها ديناً لا علماً[3]؛ كانت تلك الأطروحة الوليدة تجتذب إلى صفوفها بعض خصومها عبر طرحهم المنصف ـ إلى حد ما ـ عنها، لقد كتب لاري لودان وتوماس ناجل ومايكل روس وبرادلي مونتون ـ وجميعهم فلاسفة علوم ملاحدة بارزون ـ ملاحظات جديرة بالاهتمام حول التصميم الذكي، كما جذبت تلك الحركة بعض البيولوجيين الذين لم يجدوا في التفسير الدارويني كفايتهم، ومع أن هؤلاء جميعاً لايزالون يمثلون أقلية في مواجهة أغلبية المجتمع العلمي التطوري غير المتسامح مع أطروحاتها، إلا أنه من المبكر جداً تقييم نجاح الحركة لكونها لا زالت في بداياتها التي تشهد نمواً ملحوظاً

= الحية، وسيأتي الحديث عنهم في الفصل الخامس بمشيئة الله.

(١) DeWolf, D. K., West, J. G., & Luskin, C. (2007). Intelligent design will survive Kitzmiller v. Dover. Mont. L. Rev., vol: 68,. p.9-11.

(٢) Matzke, N. J. (2006). Design on trial: how NCSE helped win the Kitzmiller case. Reports of the National Center for Science Education, 26(1-2), 37-44.

(٣) September 8, 2008, ,Statements from Scientific and Scholarly Organizations see online: https://ncse.ngo/statements-scientific-and-scholarly-organizations

في جودة أطروحاتها من جهة واتساع قاعدتها الشعبية[1] من جهة أخرى.

بعد مراجعة منشوراتهم الرئيسة، ينطلق القائلون بالتصميم من أسس مركزية ثلاثة:

- **أولاً: عجز الانتخاب العشوائي الأعمى عن تفسير التنوع البيولوجي، ولزوم تدخل ذكاء موجه لعملية التطور**، وهذه هي الحجة المركزية لهم وهي لا تستهدف - كما هو ظاهر - عملية التطور البيولوجي بأصلها، بل آلية التطور الانتخابية العمياء فحسب، ومن ثم فلا يقبل القائلون بالتصميم بآلية الانتخاب ووجود العشوائية في النظم الأحيائي، بل يرون أن هذه النظم تدل - بطبيعة تركيبها - على وجود تصميم وذكاء نافذ في المادة - لا يسمونه في أصل نظريتهم حتى لا تخرج ملاحظاتهم عن مسمى العلم الطبيعي Science إلى الدين[2] -، ويبدون انفتاحاً متفاوتاً - في المقابل - على قبول أصل التطور إن تواترت أدلته، ومع ذلك فمنشوراتهم تستهدف ذلك التطور بالكثير من النقد.

- **ثانياً: التعقيد غير القابل للاختزال**: حيث يجعل القائلون بالتصميم من حجة التعقيد دليلاً لهم على حجتهم المركزية السابقة القاضية بعجز آلية الانتخاب عن تفسير النظم الأحيائي، وتشير تلك الحجة - في الجملة - إلى وجود أنظمة بيولوجية - في الأحياء الدقيقة - مكونة من أجزاء متعددة مترابطة بشكل جيد ومتفاعلة فيما بينها لتحقيق الوظيفة الأساسية من وجودها، وحيثما أزيل جزء من أجزائها فالنظام سوف يتوقف عن العمل[3]، ويضرب مايكل بيهي - مؤسس تلك الحجة - نماذجَ لذلك من واقع عمله في البيولوجيا

---

(١) يذكر المؤلفان اتساع التعاطي الإعلامي والتأييد الشعبي لإطروحات التصميم الذكي.
See: Dembski, W., & Wells, J. (2008). The design of life: Discovering signs of intelligence in biological Systems, Foundation for Thought and Ethics. Dallas. TX. p.xiv, 274.

(٢) see: Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperCollins. p.48-49.
And: Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York. p.411-412.

(٣) Behe, M. J. (1996). Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster. p.39.

الجزئية، كنموذج السوط البكتيري[١]، ونموذج تخثر الدم[٢]، يقول بيهي في استدلاله: «إن أي نظام ذو تعقيد غير قابل للاختزال لا يمكن أن ينتج مباشرة، أي عن طريق تطوير مستمر للوظيفة البدئية والتي تستمر بالعمل بالآلية ذاتها وعبر تعديلات طفيفة ومتوالية لنظام سالف، لأن أي سلف لنظام معقد غير قابل للاختزال ـ والذي ينقصه جزء ما ـ هو بالتعريف نظام غير صالح للعمل، فأي نظام حيوي معقد تعقيداً لا يقبل الاختزال ـ إن وجد ـ سوف يشكل تحدياً حقيقياً لنظرية التطور الداروينية، فبما أنّ الانتقاء الطبيعي لا ينتقي سوى الأنظمة التي تؤدي عملها جيّداً حين انتقائها، وكان النظام الحيوي لا يُمكن أن يكون قد تمّ إنتاجه تدريجياً فهذا يدلّ على أنّه كان قد ظهر كوحدة متكاملة في خطوة واحدة حتى يستطيع الانتقاء الطبيعي أن يعَمَلَ عليه»[٣]، ومن ثم؛ يخلص بيهي إلى أن تلك الأنظمة مفتقرة إلى ذكاء مصممة بواسطته: «نستنتج أن الأنظمة البيوكيميائية المناقَشة. . . قد صممت من قبل مصمم ذكي»[٤]

ـ **ثالثاً: التفريق بين نوعي التطور**: حيث يفرق عموم القائلين بالتصميم ـ وعموم التطوريين أيضاً ـ بين التطور الصغروي **Microevolution** أو «التطور عبر الزمن ضمن النوع» وبين التطور الكبروي **Macroevolution** أو «التطور بين الأجناس بانتسال بعضها عن بعض»، ويرى عمومهم أن وقوع الصغروي ـ الذي لم يخالف في وقوعه أحد ـ لا يفي بالدلالة اللازمة المحققة لوقوع الكبروي، وأن جملة الأدلة الثابتة في صالح التطور هي داعمة للتطور الصغروي اللاعشوائي حصراً ـ والتي من ضمنها تطور البكتيريا المقاومة للمضادات الحيوية وكذلك تطور الفيروسات ـ، والواقع أن جملة التطوريين على التفريق بين النوعين، بل إن بعضهم يشارك أنصار التصميم وجهة النظر حول عدم كفاية دلالة العمليات التطورية الداخلة ضمن التطور الصغروي على وقوع

---

(١) ibid:. p.69.

(٢) ibid:. p.97.

(٣) ibid:. p.39-40.

(٤) ibid. p.202.

الكبروي، فضلاً عن مجرد التفريق بينهما[1]

ويرى بعض أنصار القول بالتصميم أن التشابه التشريحي بين الأحياء قد يدل على التصميم المشترك لا الأصل المشترك حصراً، خاصة مع تجلي القدرة الإلهية لحجم التنويعات المذهلة ضمن ذلك التشابه، إذ يؤمن كلا الفريقين ـ التطوريون وأنصار التصميم ـ بأن اشتراك الكائنات الحية في العديد من السمات مفتقر إلى سبب مشترك يفسر ذلك التشابه، وفي حين يحصر التطوريون ذلك السبب في الأصل المشترك لتلك الأحياء؛ لا يمانع أنصار التصميم في تفسير ذلك التشابه بالتصميم المشترك إلى جانب الأصل المشترك أو ربما بدونه، مع أن عمومهم على قبول مبدأ السلف المشترك إن رجحت أدلته ـ وهو مالم يتحقق في رأيهم ـ[2]، ومع ذلك يقبل بعضهم بالسلف المشترك ـ مايكل بيهي مثلاً[3] ـ المقرر وفق النموذج التطوري السائد.

ينازع أنصار التصميم في وصم نظريتهم بأنها نوع من الخلقية الدينية، يذكر دوغلاس اكس بأن الخلقية مغايرة للتصميم في المنهجيات والافتراضات، إذ أن الخلقية تبدأ من الالتزام بفهم محدد لنصوص سفر التكوين الإنجيلية وتسعى إلى الموافقة بينها وبين البيانات العلمية، أما التصميم فينطلق من المبادئ العلمية الأساسية وبالأخص منهجية (الحد الأدنى أو البساطة minimalist) التي تقتضي قبول الأوليات البدهية التي تقوم عليها المعرفة، كوجود الحقيقة الموضوعية وقابليتها للاكتشاف ويصل إلى ربط الحياة بمخترع ذي هدف أو مصمم ذكي[4]، ويربط ستيفن ماير بين نمط الاستدلال الداروني ونمط الاستدلال التصميمي من جهة اعتماد كليهما على التفسير التاريخي

---

(١) Dembski, W., & Wells, J. (2008). The design of life: Discovering signs of intelligence in biological Systems, Foundation for Thought and Ethics. Dallas. TX.pp. 33-34, 103-108.

(٢) ibid:. p.108-109.

(٣) Behe, M. J. (1996). Darwin's black box: The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster. p.5, 176.

(٤) Axe, D. (2016). Undeniable: how biology confirms our intuition that life is designed. HarperCollins. p.48-49.

ومبادئ التماثل[1]

يصعب الجزم في الواقع العلمي بإخراج نظرية ما من «الاعتبار العلمي» في ظل عدم توفر نموذج متفق عليه يفصل بين المكونات العلمية وغيرها، على سبيل المثال: يقدم معيار «القابلية للاختبار» بشكل متكرر كمعيار لدحض التصميم، في حين تكثر خروقات هذا المعيار في المكونات العلمية، وفي الوقت ذاته يقدم علماء مناصرون للتصميم شواهد قابلة للتجريب والرصد والتنبوء، يعلق فيلسوف العلوم لاري لودان على الجدل الإقصائي للتصميم بارتباك المؤسسة العلمية في حل مشكلة ترسيم الحدود ـ أو الفصل بين العلم واللاعلم ـ: «ربما من الإنصاف بمكان القول بأنه لا يوجد حد فاصل يفوز بموافقة غالبية الفلاسفة بين العلمي وغير العلمي، أو بين العلم والعلم الزائف»[2] ومن ثم يستشكل توظيف أداة إشكالية كتلك في الوضع السجالي بين «العلماء» و«أنصار التصميم»، إذ ليس لذلك ما يبرره عند لودان في ظل ضبابية الفصل بين العلم وغيره: «من دون شروط ضرورية وكافية على حد سواء، لسنا في وضع يسمح لنا بالقول «هذا أمر علمي: لكن هذا غير علمي»[3]، ثم كتب: «إذا أردنا أن نحسب إلى جانب العقلاء؛ يجب أن نلغي من معاجمنا مصطلحات من مثل «علم زائف» و«غير علمي»؛ إنها مجرد عبارات جوفاء لا تخدم إلا أغراضنا العاطفية فحسب»[4]

على خلفية قرار محكمة دوفر عام ٢٠٠٥، كتب فيلسوف العلوم الملحد توماس ناجل مقالة مؤثرة[5] حول علمية التصميم الذكي؛ ذكر فيها أن العنصر

---

(١) Meyer, S. C., & Terry, M. (2013). Darwin's doubt: The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York. p.411-412.

(٢) Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In Physics, philosophy and psychoanalysis p.112.

(٣) Ibid:. p.119.

(٤) Ibid:. p.125.

(٥) صدّرها بقوله: «قرار القاضي جون إي جونز في قضية كيتسميلر ضد مدارس منطقة دوفر احتفل به كل الليبراليين الأمريكيين ذوي الدم الأحمر على أنه انتصار على قوى الظلام».

الرئيس لنظرية التطور الداروينية ليس هو التطور عبر مليارات السنين، ولا انحدار الأحياء عبر سلف مشترك؛ بل هو تقديمها نموذج الانتخاب الطبيعي المعتمد على الطفرات العشوائية لتفسير التنظيم الوظيفي للكائنات الحية كبديل للتصميم المتعمد، وبالتالي: يُفترض أن تكون الأدلة على صحة التطور الدارويني دليلاً على عدم وجود غرض ـ غائي ـ في تطور أشكال الحياة على هذا الكوكب[١].

الذي حدث ـ بحسب ناجل ـ هو استنتاج فلسفي من نظرية لم يقل أحد إنها غير علمية ـ بالرغم من كونها تصف وقائع تاريخية لا يمكن رصدها بالملاحظة المباشرة ـ، يقول ناجل: «من المحير أن رفض هذا الاستنتاج ـ أي الادعاء بأن الأدلة المقدمة للنظرية لا تدعم نوع التفسير الذي تقترحه، وأن البديل الهادف لم تتم إزاحته ـ يجب رفضه على أنه ليس علمياً»[٢].

يستشكل ناجل إصرار العلم على تزييف فرضية التصميم، في مقابل عدم اعتبار أي دليل ضد الداروينية بمثابة دعم علمي له، لا يمكن أن يكون إسقاط التصميم من الاعتبار العلمي ـ وفق تصور ناجل ـ بسبب غموض فكرة المصمم أو الجهل بآلية عمله، إذ إن داروين لم يكن لديه أية فكرة عن الطفرات الوراثية أو مسبباتها وقتما طرح نظريته: «كان اقتراح داروين ببساطة هو أن شيئاً ما كان يحدث بلا قصد كان له هذه التأثيرات، مما سمح للانتقاء الطبيعي بالعمل. هذا ليس أقل غموضاً من الفرضية القائلة بأن الطفرات المتاحة للاختيار تتأثر بأفعال المصمم. لذلك يجب أن يكون عنصر الهدف الغائي هو الجاني الحقيقي»[٣]، وبالفعل يستشهد ناجل بموقف القاضي جونز في القضية الذي أخذ بتوصية الداروني كينيث ميلر حول كون استبعاد الهدف الغائي إحدى القواعد الأساسية للعلم[٤].

---

(١) Nagel, T. (2008). Public education and intelligent design. Philosophy & Public Affairs, 36(2),. p.188.

(٢) Ibid:. p.189.

(٣) Ibid:. p.189.

(٤) Ibid:. p.196.

يذكر ناجل أن المنهجية التي تفترض تساؤلات تدعم التدخل الإلهي لكونه يوفر تفسيرات أكثر احتمالية للبيانات التجريبية من التفسير في شروط القانون المادي وحده، لا تخرج عن كونها علمية، بل إن الإجابات على تلك الأسئلة على أساس الأدلة التجريبية ووفق المعايير العلمية هي ادعاءات علمية أيضاً، حتى وإن كانت تقترح مؤثرات بديلة لا تخضع بطبيعتها للقوانين الطبيعية ـ المادية التي يعمل العلم ضمن اشتراطاتها: «أظن أن الافتراض القائل بأن العلم لا يمكنه أبداً تقديم دليل على حدوث شيء لا يمكن تفسيره علمياً هو السبب الرئيسي للاعتقاد بأن التصميم الذكي لا يمكن أن يكون علماً؛ ولكن حسب ما أرى، هذا الافتراض لا أساس له»[1]

يقرر ناجل بأن وصم التصميم بغير العلمية يقتضي عدم اعتبار أي أدلة علمية ضد نظرية التطور ـ التي تم تقديمها كبديل للتصميم في الأصل ـ على أنها دعم للحجة المقابلة: أي دعم للتصميم، ومعنى هذا أننا إذا اضطررنا لأي سبب للتخلي عن النظرية التطورية: فإننا سنكون مقيدين من خلال قوانين العلم للبحث عن تفسير علمي مغاير للتصميم وغير هادف لتطور الحياة، لأن العلم يمنعنا حتى من اعتبار التصميم الذكي بمثابة بديل تفسيري يمكننا تعزيز أهليته من خلال رفض التفسير التطوري المهيمن، ومن ثم يتساءل ناجل عن سبب الانتقائية التي تسمح لنا باعتبار اكتشاف الأدلة النافية لبعض الأمور علماً ـ كالغائية مثلا ـ، لكن الأدلة المؤيدة لها لا يمكن أن تكون كذلك؟ ثم يقول: «إن القضية الحقيقية حول الوضع العلمي للتصميم الذكي يحددها الإيمان السابق بإمكانية تدخل كائن فوق طبيعي في النظام الطبيعي، يتحرك معارضو التصميم من حقيقة أن أولئك الذين يعتقدون إمكانية ذلك والذين بالتالي يمكنهم التدليل على ذلك ببعض الملاحظات التجريبية، يؤمنون بتلك الإمكانية عادةً نتيجة للإيمان أو السلطة الكنسية، بدلاً من دليل، يُعتقد أن هذا العنصر غير العلمي، يقوض الوضع العلمي للموقف بأكمله. لسوء الحظ: يبدو أيضاً

---

(1) Ibid:. p.190.

أنه يقوض الوضع العلمي لرفض التصميم»[١]

يخلص ناجل إلى توصية مهمة يقول فيها: «ليس من الضروري أن يجادل بأن التصميم الذكي ليس علمياً، ولا حتى بكونه علماً سيئاً بشكل ميؤوس منه، التصميم الذكي يختلف كثيراً عن علم الخلق، لا يبدو أنه يعتمد على تشويه كبير للأدلة ولا على التناقضات اليائسة في تفسيرها، كما أنه لا يستند إلى كونه محصّناً ضد الأدلة التجريبية كالحرفية الانجيلية، بل إنه يستند على فرضية منطقية... مرشحة للدعم من خلال الأدلة التجريبية»[٢]

لم يكن ناجل وحده في تلك التوصية، لقد كتب برادلي مونتون في تعليقه على محاكمة دوفر: «لا ينبغي بأن يكون رفض الخارق جزءاً من المنهجية العلمية، لأنها محاولة خطيرة لفرض حدود صارمة على ما يعتبر علماً... من الممكن الحصول على أدلة علمية لوجود الله»[٣] كما كتب الفيزيائي البارز شون كارول: «لا توجد ثغرة من حيث المبدأ في كون التقدم الطبيعي للعلوم يمكن أن يستنتج يوماً ما أن استدعاء مكون خارق كان أفضل طريقة لفهم الكون في الواقع، هذا السيناريو هو في الأساس أمل معظم أنصار التصميم الذكي، المشكلة ليست أن هذا لا يمكن أن يحدث، بل إنه لم يحدث في عالمنا الفعلي»[٤] وكل هؤلاء المعلقين ملاحدة، بل إن فيلسوف الأحياء الدارويني مايكل روس انطلق في تقييمه للوضع المعرفي لهذه القضية من اشتراك أنصار التطور والتصميم في ذات المشكلات والمقدمات المنطقية من اعتبارات كثيرة، وبالتالي فتصوير القضية برمتها على أنها انتصار للعلم على خصومه يجانب الدقة[٥]

---

(١) Ibid:. p.193-194.

(٢) Ibid:. p.196-197.

(٣) Monton, B. (2009). Seeking God in science: an atheist defends intelligent design. Broadview Press.. p.48-50.

(٤) Carroll, S, (2009), What Questions Can Science Answer Discover Magazine, 2009,July 15, see onlain: https://www.discovermagazine.com/the-sciences/what-questions-can-science-answer

(٥) Richards, R. J., & Michael, R. U. S. E. (2005). The evolution-creation struggle. =

ـ التطور الإلهي:

في خضم الصراع بين الداروينين الجدد وبين أنصار مقالة التصميم، برز تيار توفيقي مهادن ـ إلى حد ما ـ للمذهبين، اصطلح على تسميته ـ أحياناً بـ «التطور الإلهي Evolution Theistic» أو «الخلق التطوري evolutionary creationism» أو «التطور الموجه directed Evolution» وهي أقل تلك التسميات دقة لاضطرابهم في إثبات التوجيه الإلهي وتحديد آليته، والمشترك بين كافة أطياف المنتسبين إلى هذه المذاهب هو الجمع بين الإيمان بالتطور والإيمان بالإله، إذ يرون أن الله فعّل آلية التطور في خلق الكائنات الحية، وأن الحتمية المادية المطلقة منتفية، ومن ثم فقضية رجوع الكائنات الحية ـ بما في ذلك الإنسان ـ إلى أصل مشترك أساس مذهبهم، وبالتالي فلا يؤمن هؤلاء بخلق مستقل لا لآدم ولا لغيره، ولا يقدم ـ عادة ـ مذهب التطور الإلهي باعتباره رؤية علمية بل باعتباره رؤية إيمانية توافقية مع العلم، إلا أن سبب إدراج الحديث عنه هنا لصوقه الشديد بجدل التصور والتصميم.

تعود أصول التوفيق بين التطور والإيمان إلى بزوغ فكرة التطور ذاتها، لقد أرشد داروين اللاهوتيين إلى اعتناق التطور الإيماني ـ بعد موجة الاحتجاج اللاهوتي على نظريته ـ كمسلك توفيقي اقترحه أحد اللاهوتيين لتفادي جرح مشاعرهم الدينية[١]، إلا أنه لم يقبل أبداً بأي قدر من التوجيه الإلهي ـ الذي دان به بعض التطوريين من قبله[٢] ـ لعشوائية التطور، وفي الواقع فإن داروين لم يقبل حتى بدوافع باطنية كامنة في الكائنات الحية لتوجيه التطور، خارج

= Harvard University Press. p.274-278.

And: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley & Sons. p.288.

(١) Darwin, C. (1959). On the origin of species, Sixth London Edition, with all Additions and Correction. p.431.

(٢) لقد تكرر لدى تطوريي ماقبل داروين عرضهم للفكرة القاضية بوجود توجيه وراء ما تبدو أنها تفرعات عشوائية للشجرة التطورية، واستمرت فكرة التطور الموجه في توسعها حتى نهايات القرن التاسع وبدايات القرن العشرين.

See: Denton, M. (2002). Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe. simon and schuster. p.272-273.

التناول «الطبيعاني» المجرد[1]

في السنوات الأخيرة، أشهر المركز الوطني لتعليم العلوم تلك المذاهب التصالحية مع التطور الداروني ضمن حملة دعم التطور مقابل التصميم ـ كما فعل داروين ـ وحثت يوجيني سكوت ـ مديرة المركز ـ المعلمين على تهدئة مخاوف الطلاب المؤمنين من خدش التطور لعقائدهم بإرشادهم إلى تلك المذاهب للمساعدة في طمئنتهم بإمكانية الجمع بين الإيمان بالله والتطور الدارويني[2].

في الواقع؛ يبدي أنصار تلك المذاهب اضطراباً ملحوظاً في تعاطيهم لطبيعة عمل الإله في التطور، ففيما يميل أقلية منهم للتحفظ على العشوائية التطورية، يغض آخرون الطرف عنها، وفيما يعتقد بعضهم بقيومية الله على عملية التطور، يعتنق آخرون منظوراً عدمياً لعمل الإله شبيه بالمنظور الربوبي، على سبيل المثال لا الحصر: تقول مؤسسة بيولوغوس ـ التي أنشأها البيولوجي المسيحي فرانسيس كولنز عام ٢٠٠٩ ـ في صفحتها الرسمية[3] إنها تؤمن بالخلق التطوري وتقر بقومية الله على خلقه وتشدد في رفضها للفكر الربوبي الذي يعزل الإله عن الفاعلية الكونية، كما تشدد في رفضها لكون التطور عملية «غير هادفة»، يتخذ كولينز نفسه في كتابه «لغة الإله» موقفاً أكثر غموضاً حيال عمل الإله باعتقاده الظاهر للعشوائية التطورية، يقول في حكايته عن الشفرة الوراثية للبشر: «إذا كان هناك من يقول إن هذه الجينومات قد تم خلقها بفعل كائن بكيفية خاصة؛ فلماذا ظهرت هذه الخاصية؟»[4] «إننا جئنا من أسلاف مشتركين من خلال عملية انتخاب طبيعي بطريقة عشوائية متغيرة»[5]، ويبدو أن

(١) Darwin, C. (1884). The Origin of Species by Means of Natural Selection: Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. Odhams. p.201.

(٢) Scott, E. C. (1999). The creation/evolution continuum. Reports of the National Center for Science Education, 19(4), 16-17.

(٣) see online: https://biologos.org/about-us/what-we-believe/

(٤) Collins, F. S. (2006).. The Language of God, *T* (No. 111). Simon and Schuster. p.130.

(٥) Ibid:. p.128-129.

دافع كولينز لعزل الإله عن الفاعلية الكونية راجع إلى تبنيه للفصل الحاد بين الدين والعلم، إذ يكرر في عدة مواضع من كتابه ـ الذي لايشير عنوانه لمراد كاتبه ـ ضرورة انفصال المجالين خشية وجود تعارض طارئ[1]

---

(١) Ibid:. p.30., 38, 93-94.

ثالثاً: الرؤية الداروينية في العلوم الإنسانية

تشهد حقول (العلوم الإنسانية humanities- social science) توظيفات متسارعة وجذرية للرؤى الداروينية لم تشهدها الحقول العلمية الموازية، هذه التوظيفات ـ بشتى اتجاهاتها ـ تزامنت مع نشأة الرؤية الداروينية ذاتها ولم تكن وليدة العصر الحالي، إلى درجة تأكيد بعض المؤرخين على كون «الثورةِ في العلوم الطبيعية التي تمت إثر ظهور النظرة الوراثية «لم تكن شيئاً» بالقياس إلى التغيرات التي تمت في العلوم الإنسانية، ولربما لم يكد يبقى أثر لعلم الإنسان كما عرفه القرن الثامن عشر سوى مفهوم ذلك العلم. وتؤرخ العلوم الاجتماعية عامة ولادتها منذ ظهور الاتجاه التطوري»[1] لقد أُعيد تأسيس الإنسانيات على التطور، لكن ذلك التأسيس لم يكن في واقع الأمر سوى إلباس للروح التاريخية ـ ذات المصادر الرومانطيقية ـ لبوس العلم والدقة المنهجية عبر الإفاضة في توظيف المصطلحات البيولوجية[2]، لا سيما وأن الموقف التطوري برمته مستمد في أصله من تلك الإنسانيات، لقد كان داروين ـ كما مر بنا ـ على اطلاع وافٍ على الطرح التطوري المكثف من قبل رفيقه سبنسر وكونت وتايلور وغيرهم من اجتماعي القرن التاسع عشر، وصرح بتأثره بفكرة الصراع لدى مالتوس الذي لاتخطئ العين تأثره بالهوبزية و«حرب الكل على

(١) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.497.

(٢) ibid: 498.

الكل»[1]، هذا الانغماس في اللجج التطورية والتآثر المتبادل من قبل مفكري القرن التاسع عشر أسفر عن اصطباغ التركة الفكرية لهم ولمن بعدهم بمنظور تطوري حتمي أقدم على صياغة العلوم الإنسانية ـ خاصة ـ بصيغة داروينية آخذة في التفشي والانتشار إلى يومنا هذا، ولربما كان هذا ما دفع التطوري البارز ارنست ماير للقول بأنه «ما من شك في أن تفكير كل رجل غربي حديث متأثر بشكل عميق بفكر داروين الفلسفي»[2]

على سبيل الإجمال، ترتبط الميادين التطورية في الدراسات الإنسانية بموضوعات متشعبة جرى الحديث عن بعضها، كمكانة الإنسان في الرؤية الداروينية والتصور الدارويني للوعي البشري، ونظرية المعرفة التطورية لدونالد كامبل وكارل بوبر، وترتبط كذلك بمجالات بحثية هامة هي في سُدّة اهتمام هذه الدارسة وأعلى أولوياتها وهي ما يتعلق بالتفسير الدارويني للدين والأخلاق سيأتي الحديث حوله في الفصلين اللاحقين بحول الله.

أما هذا العرض فإنه لا يهدف إلى استيفاء كافة تلك التوظيفات بقدر ما يهدف إلى استجلاء النمط التعميمي للداروينية على حقل العلم الإنساني ـ الاجتماعي والذي انطلق بإيعاز من داروين نفسه عندما كتب في ذيل كتابه الأول: «أرى في المستقبل البعيد مجالات مفتوحة لأبحاث أكثر أهمية، سيقوم علم النفس على أساس جديد يتمثل في ضرورة اكتساب كل قوة عقلية وكفاءة ذهنية بالتدريج، سيتم إلقاء الضوء على أصل الإنسان وتاريخه»[3]، ثم نشط ذلك النمط بشكل ملحوظ في الأطروحات الداروينية الحديثة التي شقت طريقها في سبعينات القرن العشرين بكتابي ريتشارد دوكنز «الجين الأناني The Selfish Gene»[4] وادوارد

---

(١) Rose, S., Lewontin, R. C., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. The Wilson Quarterly,. p.241-242.

(٢) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4),. p.495.

(٣) Darwin, C. (1964). On the origin of species: A facsimile of the first edition. Harvard University Press. p.488.

(٤) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press.. p.60-62.

ويلسون «علم الأحياء الاجتماعي: التوليف الجديد The New Synthesis Sociobiology»[١]

يمكن القول أن تعميم الداروينية على الحقول الإنسانية تم على مرحلتين:

- **المرحلة الأولى: استلهام المنهجية التطورية/ الطبيعانية في دراسة الإنسانيات**، باعتبار كون الحقول الإنسانية فرعاً من البيولوجيا العامة، وهذي المرحلة بدأت مبكرة وقت تشكل الرؤية الداروينية ذاتها، وامتازت بغشيان الاجتماعيين للبيولوجيا تحت ضغط مسيس حاجتهم لدعم رؤيتيهم اللتين كانتا تتصاعدان آنذاك وهما فكرتا الكيان العضوي الاجتماعي وتقديم الصراع كأداة أساسية للتقدم الاجتماعي - حيث أضحت الداروينية أواخر القرن التاسع عشر وبدايات العشرين تُوظّف لدعم النظرية الهوبزية السبنسرية التي تقرر أن المجتمع يتقدم ببقاء الأصلح في صراع تنافسي -، وأهم ما أضافته هذه المرحلة هو اعتماد المنهجية التاريخية - التطورية فيما يعرف بفلسفة الصيرورة التوالدية للمؤسسات الاجتماعية حيث نظر إلى المجتمع نظرة «توالدية» بدلاً من النظر إليه نظرة «آلية» أو «قبلية» باعتبار عضوية المؤسسات الاجتماعية وضمنيتها للحركة التطورية الشاملة، لقد هجرت فكرة العقد الاجتماعي الآلي - التي شغف بها التنويريون - لصالح فكرة عضوية المجتمع وطبيعته الحية[٢]:

تجلى ما سبق في أطروحات أشهر الاجتماعيين في منتصف القرن التاسع عشر وبدايات العشرين كأوجست كونت وهربرت سبنسر وادوارد تايلور وغيرهم، إذ سك كونت نظريته الشهيرة لتطور المجتمع من المرحلة اللاهوتية

---

(١) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.561.

(٢) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950.. p.258, 342, 472, 498.

Rose, S., Lewontin, R. C., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. The Wilson Quarterly,. p.241-243.

إلى الوضعية ـ العلمية ـ[1]، وكان بذلك أول مفكر يذهب إلى وجوب تأسيس علم الاجتماع على البيولوجيا وتقنينه بقوانين النمو العضوي[2]، وحاول هربرت سبنسر أن يستنتج قوانين كل علم ـ من الفلك إلى الاجتماع إلى الأخلاق بالاعتماد على المبدأ التطوري الفردي الذي أقحم بواسطته كافة الحقائق ضمن مجرى تطوري كوني منسجم واحد ينمو كل شيء فيه من حالة بسيطة غير متميزة إلى حالة عضوية بالغة الفردية[3]، ثم جاء من بعدهم الداروينيون الاجتماعيون الذين تبنوا تفسيراته الاجتماعية النشوئية التي تقضي بكون المجتمعات انتقلت من الحالة العسكرية التي تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفي ـ وتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية صارمة ـ إلى الحالة الصناعية التي تقوم على العمل والتعاقد فافسحت المجال للتعاون الإرادي[4]، كما فسر هؤلاء الأتباع نمو الطبقات الاجتماعية على أساس الصراع العرقي والكفاح البيني من أجل الوجود وبقاء الأنسب منها، ومن أوائل هؤلاء والتر باجيهوت الذي طبق مبادئ الانتقاء والتوارث ـ بشكل صريح وفضفاض في آن واحد ـ على الأفكار والمؤسسات السياسية[5] وراتزنهوفر وجمبلوفتش اللذان رأيا في صراع الفئات مدخلاً للحضارة الإنسانية[6]، وبالجملة: فقد انغمس تطوريو القرن التاسع عشر ـ على سبيل العموم ـ في المركزية الإثنية[7]

لكن تلك المذاهب التأملية التي رتبت الوقائع انسجاماً مع افتراضاتها ـ كمذاهب كونت وسبنسر والداروينيين الاجتماعيين ـ ما لبث أن انهارت أمام

---

(١) Comte, A. (1975). Auguste Comte and positivism: The essential writings. Transaction Publishers. p.29-31.

(٢) Gilje, N., & Skirbekk, G. (2017). A history of western thought: From ancient Greece to the twentieth century. Routledge. p.392-319.

(٣) Spencer, H. (1862). First Principles. Williams and Norgate,. p.146.

(٤) Spencer, H. (1882). The principles of sociology (Vol. 2). D. Appleton. p.229-265.

(٥) Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.902.

(٦) Lukdcs, G. (1962). The destruction of reason.Humanities Books.. p.677-730.

(٧) انظر: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دينيس كوش، ترجمة منير السعداني، ص٤٠.

هجمات التحقيق العلمي، لقد نتج عن تطبيق المنهجية التطورية/التاريخية على المؤسسات الاجتماعية إهمال المنهجية التجريبية القائمة على التحقق والمبادئ السببية التي ألّهها الوضعيون ونابذوا خصومهم العداء من أجلها ـ وهذه مفارقة ظاهرة ـ، وبالفعل: فإن الدراسات الإنسانية ـ التطورية على وجه الخصوص ـ تحولت في زمن ما ـ وما زال أكثرها ـ إلى الغرق في تاريخ الموضوع الإنساني أكثر من الموضوع ذاته، لقد درس التطوريون تاريخ الدين والفن والسياسة والقانون والفلسفة أكثر من دراستهم لذات المجال الاجتماعي، وغذّت النظرة البيولوجية الداروينية فكرة البحث عن أصول الشيء ـ الموضوع (أو ما يعرف بالدراسات الجينالوجية) على اعتبار كون ذلك الأصل ـ رغم غموضه وتعقيداته ـ حاسم في فهم الموضوع والظواهر الاجتماعية المتعلقة به، «فمثلاً: حين طبقت الطريقة التاريخية على دراسة الدين، كثيرة ما كانت تعني انصراف الناس عن البحث المثمر في الطبيعة البشرية ضمن بيئتها الحاضرة من أجل الاهتمام «بالديانة البدائية»، وقيامهم بالبحث عن التفسير الصحيح للظواهر الدينية في عادات القبائل المتوحشة واعتقاداتها. ويشبه ذلك أن يدرس المرء شجرة البلوط لا في أشجار الغابة الكبيرة الباسقة وإنما في جوزة البلوط، ويزداد الأمر إبهاما حين نتذكر أن مثل هذه القبائل البدائية ليست ذاتها الأصول التي انبثقت منها حضارتنا القائمة، وانما هي أكثر المنظمات فجاجة في العالم اليوم وهي تقوم في الزوايا البعيدة منه. لقد أشارت الطريفة التوالدية على الناس أن يدرسوا شجرة البلوط لا في البذرة التي نبتت منها ـ وهو أمر مستحيل ـ وإنما في بذرة أخرى لسنا متأكدين أنها تشبه تلك البذرة في الميزات الأساسية. ومن البديهي أن أي مقدار من الدراسة ـ حتى دراسة البذرة الأصلية ـ لن يقرر الشكل الحاضر لشجرة البلوط أو قيمة خشبها»[1]

ـ إشكالية التعميم الاختزالي:

كان تعميم الداروينية على الحقول الاجتماعية يتسم آنذاك بالقصور

---

(1) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.504.

والتعاطي الاختزالي لتطور المؤسسات الاجتماعية على كونها مجرد مجموعات أفراد - أي أنها تركز على الفرد كعامل لا على تطور الوحدة الاجتماعية ككل - إلا أنه في أواخر القرن التاسع عشر بدأت تلك الدارسات بالتفطن إلى ذلك المشكل؛ إذ كتب صموئيل ألكسندر (١٨٩٢) وبنيامين كيد (١٨٩٤) عن الانتقاء الطبيعي للمبادئ الأخلاقية ناظرَين إلى المؤسسات الاجتماعية بصفتها العضوية القابلة بطبيعتها للانتقاء والاختيار وليس بكونها مجموعات فردية بشرية، لكنها فشلا - إلى حد ما - في تحقيق ما طمحا إليه، وظل تعاطيهما للانتقاء في الأطر الفردية، وكذا فشل جمع من الاجتماعيين في تحقيق نظرية متماسكة لانتقاء الهياكل الاجتماعية، إلا أن جورج ريتشي آنذاك تمكن ضمن معالجة موسعة من تطبيق الانتقاء الطبيعي على المؤسسات الاجتماعية كوحدات خالصة وليس كمجموعات للأفراد الذي يجري عليهم الانتقاء، وكتب عن صراع بين «المؤسسات واللغات والأفكار»، ونجح من بعده عالم النفس جيمس بالدوين في توسيع نظرية الانتقاء الطبيعي لتشمل نظريات التعلم والتنمية البشرية[١].

لكن هذه المشاريع الصارمة لتعميم المبادئ الداروينية على التطور الاجتماعي انحسرت - بشكل ملحوظ - بعد الحرب العالمية الأولى، لقد تم انتقاد ذلك التطبيق بشدة وطُرد من أجندة العلوم الاجتماعية واعتبر نهجاً متخلفاً نتيجة مآلاته المثيرة للجدل، بل وأصبح مجرد الوصم بالتطور ذو مخاطر جسيمة على سمعة المرء الفكرية[٢].

أما في مجال الانثربولوجيا: فلم يبتعد الحال فيه عن غيره، إذ لم يكن الانثربولوجيون في حاجة لداروين كي يدشنوا رؤاهم التطورية، لقد عُرِّفت الانثربولوجيا بكونها «تاريخ الإنسان كما أذاعته فكرة التطور»، وعمم تايلور - اعتماداً على كونت وسبنسر - قوانين صارمة لتطور المجتمعات والأعراق

---

(١) Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.902-907.

(٢) Ibid:. p.908.

باعتبارها «جزء لا يتجزأ من تاريخ الطبيعة» ووصف سلماً تدريجياً للحضارة من الهمجية والبدائية والشيوعية الجنسية إلى التحضر فالأشكال «العليا» للحضارة الأوروبية الحالية، إذ أن كل مرحلة نمت وارتقت من سابقتها، وتبعه من بعده كـ«لويس مورغان» و«ج.ج فريزر» وعامة الانثربولوجيين آنذاك[١]، بل إن داروين نفسه أعجب به واستدل بأعماله في غير ما موضع[٢]

لقد ولدت الانثربولوجيا من رحم المركزية الإثنية، فتركيزها على التنوع البشري ـ كما يقول طلال أسد ـ عائد إلى «التقاء أوروبا في عصر النهضة بالمتوحش»، وما كان يقال عن كون عصر النهضة «اكتشف الإنسان»: «لم يكن سوى إعادة تشكيل نفسي للفردية الأوروبية»[٣]، لقد شك الأوروبي «المكتشِف» في بشرية الهندي «المكتشَف» ثم ما لبث أن أوجد حلاً لمعضلة ذلك الاختلاف البشري مستنداً إلى سلسلة تطورية تاريخية تقضي بوجود طبيعة مشتركة لجميع البشر اصطلح على كونها على مستويات متباينة من حيث النضج والاستنارة، ومن ثم: أضيفت حقبة سابقة على التقسيم الثلاثي الشهير للتاريخ ـ القديم والوسيط والحديث ـ وهي حقبة الإنسان البدائي أو إنسان ماقبل التاريخ: «لقد حل الاهتمام الجديد بسرد قصة هيمنة أوروبا على العالم من وجهة نظر علمانية تطورية محل الاهتمام القديم بإثبات صحة القصة الكتابية بخلق الإنسان وسقوط آدم»[٤]

لكن ما لبثت نظريات الانثربولوجيين ذات المستنبتات التطورية أن تحطمت بفعل الحقائق التي أكدتها الدراسة الممحصّة التي شككت في «الأسلوب الإنثربولوجي المقارن»، إذ ظهر أنه لا يوجد أنماط بسيطة من المراحل المتسلسلة، وأن التغاير الاجتماعي يفتقر إلى معالجة دقيقة تحيط

---

(١) Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950. p.498.

(٢) see for example: Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p298.

(٣) Asad, T. (1993). Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press. p.19.

(٤) ibid: 20.

بتعقيده الذي لا يسلك اتجاهاً موحداً، لقد قاد الانثربولوجي الشهير فرانز بواس بدايات التغير المنهجي المشدد على الملاحظة الوصفية والناقد للتعميمات التطورية الجارفة، وكان نتيجة ذلك أن جُرّت الانثربولوجيا إلى مقامات أكثر تواضعاً؛ إلا أن الانثربولوجيين استمروا في مركزيتهم الإثنية إزاء تفسيرات التنوع البشري حتى صدر القرن العشرين، وإن تراجع معظمهم عن التبني الصريح لرؤية تايلور وكونت التطورية نتيجة انحسار المد التطوري على الحقول الإنسانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى(١).

ـ المرحلة الثانية: النظر للإنسان بوصفه نتاجاً تطوريا محضاً، فكافة أنشطته تقرأ بعدسة تطورية وتحقق غايات تطورية، ومن ذلك توهيم أي تسام إنساني عن المادية، وهذه المرحلة امتداد توسعي للمرحلة الأولى، وشعارها ـ الآخذ في الانتشار إلى يومنا هذا ـ: يقضي بكون كافة الإنسانيات قابلة للدراسة البيولوجية البحتة باعتبارها محض ممارسات نوع حيواني، إذ امتازت هذه المرحلة ـ خلافاً للمرحلة الأولى ـ بتولي أكابر البيولوجيين دمج البيولوجيا بالحقول الإنسانية، ومكّنت من قيام تحالف تفسيري وثيق بين الرؤيتين التطورية والإنسانية لا يظهر أن نقض عراه قد بات وشيكاً.

لقد كان لهذه المرحلة جذور عميقة في الدراسات الغربية، كتب المؤرخ البارز جون راندال في أعقاب الربع الأول من القرن العشرين: «بعد أن جاء داروين، لم يعد بالإمكان قط أن نتعامى عن الحقيقة الثابتة في أن الإنسان هو من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها، وأنه ارتفع إلى حيث هو الآن من أصل وضيع، وأنه حقق جميع أعماله بعد كفاح مرير ضد بيئة معادية. والناس إذ أقروا منذ زمن بعيد أن الإنسان حيوان عاقل، فقد شددوا على صفة التعقل المميزة له، وهذا أمر غير مستغرب، لكن العقل قد كاد يصبح نسياً منسياً، أمام الاكتشاف الجديد في مشاركته بالحيوانية. فالإنسان من فصيلة الحيوان

---

(١) ibid: 20-24.
And: Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.908-909.

كأي حيوان آخر، وهو واهتماماته موضوعان يدخلان في نطاق علم الحياة»[1]

هذه المرحلة لم تتأخر عن صاحبتها كثيراً، إلا أنها لم تصل لمستوى التعاطي الأكاديمي الموسع إلا بعد منتصف القرن العشرين، ومع ذلك؛ فتعاظم مد هذه المرحلة مرتبط ـ كما يبدو ـ بأمرين:

ـ الأول: التغول الوضعي في الدراسات الاجتماعية:

لقد دفعت الأسس المنهجية للوضعية ـ التي دشنها دوركايم أواخر القرن التاسع عشر ـ بتعزيز النظرة المادية للظواهر الاجتماعية عبر عزلها عن كل متغير لا محسوس، ومن ثم نظرت إلى الظواهر الاجتماعية «كأشياء» لها وجود مستقل خارج الذوات الإنسانية، هذا التشيؤ للظاهرة الاجتماعية ـ كما يقرر دوركايم[2] ـ يستلزم معاملة الظاهرة الاجتماعية كالظاهرة الطبيعية تماماً وإخضاعها للتجريب والقوانين السارية على الظواهر الطبيعية لتتحقق بذلك المساواة بينها وبين النموذج الطبيعي ويخضع كلاهما لسلطة المعرفة الطبيعية، لقد كانت الأداة التطورية ـ المادية وسيلة مثلى لتحقيق «العلموية» في الحقل الإنساني، فتم احتضانها من قبل الوضعيين وتعميمها على الظواهر الاجتماعية ودمجها بالبيانات الكمية والأسلوب الوصفي من أجل تجريد الظاهرة الاجتماعية من التحليل القبلي ـ الميتافيزيقي كما يقرر الوضعيون.

ـ الثاني: دعم مدرسة التحليل النفسي للمضامين التطورية:

أدى اصطباغ علم النفس بالوضعية المنهجية عبر محاولة تجريده عن التأمل الفلسفي وتحدّده بالتجربة في سبعينيات القرن التاسع عشر ـ حينما أُنشئ عام ١٨٧٩م أول معمل لعلم النفس أخضع فيه السلوك للدراسة «العلمية»،

---

(١) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.497.

(٢) Durkheim, E. (1895). The rules of sociological method: and selected texts on sociology and its method. Simon and Schuster.p.xi-25.

And: Durkheim, E. (1915). The elementary forms of the religious life London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street, p525, 531-532.

وعممت التجربة فيه على الظواهر التي يدرسها علم النفس - إلى تنامي المعرفة بالطبيعة البيولوجية للإنسان، وبالعلاقات الوثيقة بين العمليات العضوية، والعقلية، والتفاعلات بين الجسم والنفس[1]؛ تزامن ذلك مع جر نظرية التطور للدراسات النفسية حيث أثارت موضوعات وإشكاليات جديدة لم يعهدها حقل العلوم النفسية من قبل، إذ بدأ علماء النفس يهتمون بدراسة سلوك الحيوانات المتنوعة وغرائزها ومستويات الإدراك لديها، كما زاد الاهتمام بدراسة مراحل النمو النفسي في الفرد وفي النوع، وتأثرهما بكل من الوراثة والبيئة، بالإضافة إلى اهتمامهم بدراسة الفروق الفردية بين السلالات المختلفة[2].

إلا إن التمثل الابتدائي العميق للمضامين الداروينية في العلوم النفسية كان في طرح مدرسة التحليل النفسي التي نسج فيها فرويد نظريته في اللاشعور في ضوء جملة من التصورات الداروينية، لقد ربط فرويد بين **اللاوعي الطبيعي** ولا قصدية الانتخاب الطبيعي **باللاوعي البشري** بجامع نتوج الإنسانية من تلك العملية العمياء اللاواعية، وتباهى غير مرة[3] بكون التحليل النفسي أجهز على الكرامة الإنسانية بعد طعنتي كوبرنيكوس وداروين النجلاوين، فبعد أن تحقق كون الأرض ليست سوى جزء هامشي محتقر من منظومة الكون، وأن الإنسان ليس سوى كائن حيواني متحدر من سلالة حيوانية أخرى ومتقوقع في ماديته، يميط التحليل النفسي اللثام عن كون عقل الإنسان ودوافعه المحسوسة و«الأنا» التي يشعر بها هي الشكل الخارجي لدوافع لاشعورية غريزية لا يملك الفرد إليها سبيلاً في ظل انصهاره ضمن الحتمية المادية[4]، وبالجملة فإن فرويد قام

(١) Schultz, D. (2013). A history of modern psychology. Academic Press. p.66.

(٢) Burghardt, G. M. (1985). Animal awareness: Current perceptions and historical perspective. American psychologist, 40(8),. p.905-919.
And: Toulmin, S., & Leary, D. E. (1985). The cult of empiricism in psychology, and beyond. p.600.
And: Boakes, R. (1984). From Darwin to behaviourism: Psychology and the minds of animals. CUP Archive. p.1-20.

(٣) See, for example: Freud, S. (2015). A General Introduction to Psychoanalysis: Top of Sigmund Freud (Vol. 1). The Eighteenth Lecture, and Freud, S. Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 1-24 Volume Set,. p.3361.

(٤) Ibid:. p.3361.

بتأصيل الوعي البشري إلى مجموعة من الغرائز المكبوتة، فنتج عن هذه الدراسة «**الجينالوجية**»[1] للوعي **توهيم استقلالية الوعي البشري** وسمو منجزه الفكري والحضاري بكافة أطيافه لصالح جملة من **المؤثرات اللاواعية**، أو كما يقول إريش فروم: «لقد أدرك أن الجزء الأكبر مما هو واقعي وحقيقي لا نشعر به ولا نعرفه، وأن جل ما نعرفه ليس بحقيقي ولا واقعي»[2]

في تجلٍ جديد للرؤية الصراعية الداروينية، يقرر فرويد أن الفرد البشري قد بات محكوماً بنمط أبدي من الصراع مع «أناه» الداخلية من جهة، ومع حضارته ونواميس كونه من جهة أخرى، إذ إن «ما يحدد الغاية من الحياة» ـ بحسب فرويد ـ «لا يعدو أن يكون برنامج «مبدأ المتعة/اللذة»، وهذا المبدأ يسيطر على عمل الجهاز العقلي منذ البداية، وما من شك في فعالية هذا المبدأ، وإن كان برنامجه في صدام مع العالم بأكمله: العالم الأكبر والعالم الأصغر على حد سواء، وليس هناك ـ ألبته ـ أي إمكانية لإنجاز هذا البرنامج إذ جميع قوانين الكون تصدم معه»[3]، هذا التنافر بين غرائز الإنسان وكينونة العالم أوجب ـ بحسب فرويد ـ «بناء كل حضارة على الإكراه وإنكار الغرائز»[4] وإذا كان «من جملة هذه الرغبات الغريزية غشيان المحارم وأكل لحوم البشر وشهوة القتل»[5]؛ فإن «كل فرد هو عدو محتمل للحضارة، وإن كان يفترض أن الحضارة موضع اهتمام الجنس البشري بأسره»[6]

لقد أوجد الإنسان الدين والقيم والفنون وكافة المؤسسات الحضارية لتحميه من نير طبيعته الداخلية وضراوتها، فكل مجتمع ـ بحسب فرويد ـ يطمح للبقاء والاستقرار لابد له من كبت هذه الرغبات الدموية في الانسان، لكن

---

(١) الدراسات الجينالوجية (أو دراسات تتبع الأصول) متأثرة بشكل ظاهر بالمنهج الدارويني في تتبع الأصل المشترك للأحياء.

(٢) ما وراء الأوهام، إيريش فروم، ترجمة صلاح حاتم، ص٩٤.

(٣) Freud, S. (2000). Civilization and its discontents, Chrysomya Associates Ltd,. p.8.

(٤) Freud, S. (1961). The future of an illusion, trans. James Strachey. Norton & Co., New York,. p.7.

(٥) Ibid:. p.10.

(٦) Ibid:. p.6.

ذلك الكبت لا يلبث أن يولّد في نفس الفرد إحساساً بالإحباط والحرمان، ولذا فإن الإنسان «الطبيعي» لا يمكنه أن يشعر بالسعادة في المجتمع «الحضاري» لكونه متضارب مع ميوله الفطرية، فـ«إذا كانت الحضارة تفرض مثل هذه التضحيات الكبيرة لا على نشاط الإنسان الجنسي فحسب، بل على نزعته العدوانية، فنحن نستطيع أن نفهم على وجه أفضل لماذا يصعب على الإنسان أن يحس بالسعادة في كنف الحضارة، فالواقع أن الإنسان البدائي كان أحسن حالاً إذ لم يعرف قيوداً فرضت على غرائزه»[١]

لقد انحسر اعتبار التحليل النفسي ضمن دائرة العلم الحقيقي إثر نقد فيلسوفي العلم كارل بوبر وأدولف جرونباوم وغيرهما له، هاجم كارل بوبر التحليل النفسي وحكم بتخطئته وتضمنه للخرافة[٢]، لقد صنفه ضمن دائرة العلم الزائف واعتبر أنه «متقاطع مع الأساطير البدائية أكثر من العلم وأنه يشبه علم التنجيم أكثر من شبهه بعلم الفلك»[٣]، أما أدولف جرونباوم فقد اعتبر أن حجج فرويد السريرية لنظريته حول الكبت معيبة بشكل أساسي[٤]، لم يكن موقف الفيلسوفين فردياً، تنزع شريحة ممتدة من المنتمين إلى المجتمع العلمي الطبيعي إلى اعتبار التحليل النفسي علماً زائفاً وأقرب إلى الأساطير منه إلى العلم[٥]، وفيما تلقته شرائح أخرى بالقبول[٦]، تميل أخرى إلى تفضيل اعتباره

---

(١) Freud, S. Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 1-24 Volume Set,. p.4491-4492.

(٢) Popper, K. (1963). Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge. Basic Books, Publishers New York London,. p.38.

(٣) Ibid:. p.34.

(٤) Grunbaum, A. (1984). The foundations of psychoanalysis: A philosophical critique (No. 2). Univ of California Press, p.xii, 279.

(٥) See, for example: Eysenck, H. J. (1961). Psychoanalysismyth or science?. Inquiry Journal, 4(1-4),. p.1, and: Cioffi, F. (1985). Psychoanalysis, pseudo-science and testability. In Popper and the human sciences, Part of the Nijhoff International Philosophy Series book series (NIPS, volume 19) (pp. 13-14).

(٦) See, for example: Alexander, F. (1936). The medical value of psychoanalysis. W W Norton & Co., and: Harrison, S. I. (1970). Is Psychoanalysis "Our Science "? Reflections on the Scientific Status of Psychoanalysis. Journal of the American Psychoanalytic Association, 18(1),. p.125-126. And: Fusella, P. (2014). Hermeneutics versus science in psychoanalysis: a resolution to the controversy over the scientific status of psychoanalysis. The Psychoanalytic Review, 101(6),. p.871.

علماً إنسانياً فعالاً بدلاً من اعتباره علماً طبيعياً زائفاً[1]

ما يهمنا في هذا العرض هو أن مدرسة التحليل النفسي ضخت مفاهيم داروينية شتى في الحقول الإنسانية كان لها أثرها الظاهر إلى يومنا هذا، يبدي علم النفس التطوري ـ وهو التجلي الأبرز للداروينية في الحقل الإنساني ـ تمثلات كبيرة للنظرية الفرويدية حول الطبيعة البشرية ونشأة الدين والوعي والأخلاق، مما أفضى ببعض الدارسين[2] إلى التأكيد على أن هناك ثمة التحاماً بين التحليل النفسي وعلم النفس التطوري.

ـ علم الأحياء الاجتماعي:

بعد خفوت الدرس التطوري إبان فترة مابين الحربين العالميتين، عاود المنظور التطوري استئناف نشاطه بعد الحرب العالمية الثانية وانتعشت الدراسات الإنسانية ـ الداروينية في منتصف القرن العشرين على يد عالم الآثار جوردون تشايلد وعالم النفس دونالد كامبل من جديد[3]، وبدأت الدراسات التطورية الإنسانية في تطوير قوالب معرفية ومصطلحات خاصة بها، إلا أنه لم يدشّن التمثل العلمي المستقل للداروينية في الحقل الإنساني إلا بعدما طرح البيولوجي البارز في هارفرد إدوارد ويلسون كتابه المؤسس لذلك الحقل: «**علم الأحياء الاجتماعي: التوليف الجديد**» عام ١٩٧٥ والذي أثار بفصله الأول والأخير حرباً أكاديمية حينما وسع قوانين البيولوجيا الاجتماعية لتشمل السلوك البشري[4].

في البدء يعرف ويلسون البيولوجيا الاجتماعية على أنها «دراسة منهجية

---

(١) Cohler, B. J., & Galatzer-Levy, R. (2007). What kind of science is psychoanalysis?. Psychoanalytic Inquiry, 27(5),. p.547-548.

(٢) See, for example: Slavin, M. O., & Kriegman, D. H. (1992). The adaptive design of the human psyche: Psychoanalysis, evolutionary biology, and the therapeutic process. Guilford press. p.1, and: Migone, P., & Liotti, G. (1998). Psychoanalysis and cognitive-evolutionary psychology: An attempt at integration. International journal of psycho-analysis, 79,. p.1071.

(٣) Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.909.

(٤) Alcock, J. (2001). The triumph of sociobiology Oxford University Press. p.3-10.

للأساس البيولوجي لكافة أشكال السلوك الاجتماعي»[1] ويشير ويلسون بـ«الأساس البيولوجي للسلوك» إلى المؤثرات الوراثية التي تقود تطور السلوك الاجتماعي في مجموعات الحيوانات بدلاً من التركيز على المؤثرات العصبية أو النفسية للسلوك لدى الأفراد[2]، بمعنى أن رؤية ويلسون ـ والبيولوجيين الاجتماعيين ـ تتمركز على إمكان تفسير السلوك الاجتماعي كنتيجة للانتقاء الطبيعي، بل يرون قصور التفسير المتجاهل للاعتبارات التطورية[3].

يعتمد علم الأحياء الاجتماعي على مبدأين أساسيين:

الأول: إمكان توريث بعض السلوكيات الاجتماعية بيولوجياً.

الثاني: أن آلية التوريث تلك تتم وفق الانتخاب الطبيعي، لذ تكون تلك السلوكيات الموروثة «تكيفية» بمعنى أنها تساهم بشكل مباشر أو غير مباشر في تعزيز البقاء والتوازن في البيئة التي تطورت فيها هذه الأنواع[4].

في تلخيصه لجوهر الرؤية البيو ـ اجتماعية: يقرر ويلسون أنَّ السلوكيات الاجتماعية تطورت مع مرور الوقت على غرار الطريقة التي يُعتقد أنَّ السمات الجسدية تطورت من خلالها؛ إذ إن السمة القابلة للتوريث التي تزيد من ملاءمة الآخرين في المجموعة على حساب الفرد سينتقيها الانتخاب الطبيعي: «إنها ببساطة حقيقة من حقائق الحياة الاجتماعية: أن الأفراد ينبغي أن يفعلوا أشياء لبعضهم البعض للعمل بنجاح كمجموعة، وأن هذه الإجراءات عادة لا تزيد من لياقتهم النسبية داخل المجموعة»[5]، يمكن أن يؤدي ذلك ـ بحسب ويلسون ـ بالإضافة إلى عوامل أخرى إلى تشكيل عمليات اجتماعية معقدة

(١) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.4.

(٢) Wilson, D. S., & Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4), p.327.

(٣) Sociobiology (Stanford Encyclopedia of Philosophy) - Harmon Holcomb & Jason Byron, First published Mon Nov 11, 2013; substantive revision Tue Jan 16, 2018.

(٤) Alcock, J. (2001). The triumph of sociobiology. Oxford University Press. p.3-10.

(٥) Wilson, D. S., & Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4), p.329.

تؤدي إلى الصلاحية التطورية، يدرج ويلسون رؤيته تلك ضمن ما يسميه: **«المنطق الأساسي للانتخاب متعدد المستويات»**[١]

يطبّق ويلسون منطقه هذا على مجموعة هائلة من السلوكيات الاجتماعية، بما في ذلك تطور التكاثر الجنسي، والصراعات بين الحيوانات، والاستخدام الحكيم للموارد، وتحذير الآخرين من الحيوانات المفترسة، ومستعمرات الحشرات الاجتماعية، وما شاكل ذلك[٢]، على سبيل المثال: غالباً ما تقتل الأسود الذكور المهيمنة حديثاً الأشبال التي لا تبدي الطاعة. يعتبر علماء البيولوجيا الاجتماعية هذا السلوك تكيفي لأن قتل الأشبال يلغي المنافسة مع ذريتهم ويؤدي إلى إثارة الإناث المرضعات بشكل أسرع مما يسمح لهم بنقل عدد أكبر من جيناتهم إلى الأجيال القادمة، يفترض العلماء أن سلوك قتل الأشبال الغريزي هذا موروث من خلال جينات التكاثر الناجح لذكور الأسود «العدوانية»، في حين أنَّ سلوك عدم القتل قد انقرض لأن الأسود «المسالمة» كانت أقل نجاحاً في التكاثر[٣]

لم تكن دراسة السلوك الاجتماعي الحيواني غاية ويلسون فحسب، بل صدّر كتابه السالف بإرادته الصريحة لتأسيل علم الاجتماع ليحظى أخيراً بالأبوية الداروينية، ونص على أن غايته: «نظم قوانين البيولوجيا الاجتماعية بحيث تكون فرعاً من البيولوجيا التطورية... ذلك أن علم الاجتماع هو والعلوم الانسانية الأخرى، هي الفروع الأخيرة من علم البيولوجيا التي تنتظر من يدخلها ضمن التركيب الحديث، لذلك: فإن إحدى وظائف البيولوجيا الاجتماعية هي أن تعيد صياغة أسس العلوم الاجتماعية بالطريقة التي تشد هذه الموضوعات إلى داخل التركيب الحديث»[٤]، هكذا كتب ويلسون في تصديره

---

(١) Ibid:. p.330.

(٢) Ibid:. p.330.

(٣) Packer, C., & Pusey, A. E. (1983). Adaptations of female lions to infanticide by incoming males. The American Naturalist, 121(5), 716-728.

(٤) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.4.

لمؤلفه، ومن ثم: كرّس جهده في الفصل الأخير من كتابه لهذه المهمة، مقدماً تفسيراً بيولوجياً لمظاهر حضارية بشرية كالدين، والأخلاق، والقبلية، والحرب، وإبادة الجنس، والتعاون، والتنافس، والإدارة المحنكة، والتوافق، والقدرة على تلقين المبادئ، والحقد، وغيرها[١]

في مؤلفه اللاحق الذي خصصه للبيولوجيا الاجتماعية البشرية؛ طوّر ويلسون تعريفه للبيولوجيا الاجتماعية على أنها: «امتداد لعلم الأحياء السكاني والنظرية التطورية نحو مجال التنظيم الاجتماعي»[٢]، فإذا كان الإنسان ينحدر من أسلاف الحيوانات، فلا بد أن السلوك البشري قد تطور من سلوك الحيوان، أو على الأقل لغايات حيوانية، ولا يعني تفرّد الإنسان في بعض سماته إنكار تلك الأصول[٣]، إلا أن ويلسون لا يقنع بمجرد تفسير العالم، بل هو ـ بحسب وصف ليونتين[٤] ـ يسعى إلى تغييره، وهو إذ يبدأ ببرنامج لفهم كل المجتمع فإنه ينتهي برؤية تنظر لعلماء البيولوجيا العصبية والبيولوجيا الاجتماعية على أنهم تكنوقراطيو المستقبل القريب الذين سوف ينشرون المعرفة اللازمة لاتخاذ القرارات الأخلاقية والسياسية في المجتمع المخطط له: «وإذا اتخذ القرار بأن تعاد صياغة الحضارات لتلائم مطالب الحالة الايكولوجية المستقرة فإنه يمكن تعديل بعض أنواع السلوك تجريبياً. . . كذلك فإن صياغة قواعد للأخلاق تكون مضبوطة وراثياً وبالتالي عادلة تماماً؛ يجب أن تنتظر علم البيولوجيا العصبية الجديد»[٥]

أُريد لمؤلف ويلسون ـ كما يؤكد ليونتين[٦] ـ أن يزف إلى المجتمع

---

(١) Ibid:. p.547.

(٢) Wilson, E. O. (2012). On human nature. Harvard University Press.p.xx

(٣) Breuer, G. (1983). Sociobiology and the human dimension. CUP Archive.p.xiii

(٤) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books. p.234.

(٥) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.575.

(٦) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books. p.233.

الأكاديمي باحتفالات تدشين واسعة النطاق شاركت فيها المجلات العمومية إلى جانب دور النشر الأكاديمي، ومنذ عام ١٩٧٥م صدرت على الأقل ثلاث مجلات علمية جديدة خُصصت للبيولوجيا الاجتماعية، ونشرت مئات ـ إن لم نقل آلاف ـ الأوراق الأكاديمية التي تؤكد على الانطلاق من مسلّمة كون مظاهر الثقافة والسلوك البشري ـ وغير البشري ـ قد وضعت شفرتها ـ بشكل ما ـ في الجينات، وتم تشكيلها بواسطة الانتخاب الطبيعي[١]

ـ نظرية الجين الأناني:

في أعقاب نشر ويلسون لكتابه المقرر لكون التطور السلوكي ـ الثقافي متحققاً على مستوى المجموعات الحيوانية بواسطة آليات الانتخاب «التكيفية» المعززة للبقاء، طرح ريتشارد دوكنز عام ١٩٧٦م رؤيته الداعمة للتطور الثقافي على المستوى الجيني مقابل رؤية ويلسون التي تركِّز على الكائن الحي والجماعة ككل[٢]، سكّ دوكنز مصطلح الميم meme كوحدة للتطور الثقافي البشري مقابل الجين كوحدة للتطور العضوي فـ **الميم** بحسب دوكنز: وحدة المعلومات الثقافية التي يمكن نقلها من عقل لآخر بطريقة مشابهة لانتقال الجينات من فرد لآخر خلال عملية التكاثر، والانتخاب الثقافي ـ كما الطبيعي ـ غايته تعزيز بقاء جينات الكائن الحي دونما تركيز على بقاء الفرد ذاته أو حتى بقاء الجماعة على وجه العموم، فكما أن الإنسان الفرد يتطور من خلال جيناته فإن المجتمع ككل يتطور من خلال الميمات التي تقوم بدور الجينات في الفرد وتنقل الثقافات أفقيا ورأسياً في المجتمعات[٣]

يعتمد دوكينز على كتاب جورج ويليامز: «**النظريَّة الرئيسيَّة للتكيف والاصطفاء الطبيعي**» للقول إنَّ الإيثار لا يحدث لتحقيق منفعة الجماعة في حدِّ

---

(١) see For example: Durham, W. H. (1976). The adaptive significance of cultural behavior. Human Ecology, 4(2), 89-121, Rogers, A. R. (1988). Does biology constrain culture?. American Anthropologist, 90(4), 819-831, Breuer, G. (1983). Sociobiology and the human dimension. CUP Archive.p.xiii

(٢) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press.. p.60-62.

(٣) Ibid: . p.189-192.

ذاتها، وإنَّما للانتخاب الذي يحدث على المستوى الجيني، وإنَّ الانتخاب الذي يحصل على المستوى الجماعي نادر جداً[1]، هذه النظريَّة طُوِّرت بشكل أساسي على يد ويليام هاملتون في نظريته التفسيرية للإيثار التي أسماها: «**انتخاب ذوي القربى**» وقرر فيها أن جينات السلوك التي تحسِّن من فرص البقاء للأقارب يمكن أن تستقر وتنتشر في الجماعة لأنَّ هؤلاء الأقارب يحملون نفس الجينات ـ وروبرت تريفرز في نظريته حول «**الإيثار المتبادل**» التي تنص على أن الإيثار يحقق منفعة متبادلة للأفراد ـ وذلك في الستينات من القرن العشرين[2].

كان ينظر إلى الجين حينها باعتباره الوحدة الأساسية للتطور الحديث، لقد قلل ويليامز من شأن الانتخاب الجماعي وقرر أنه نادر الحدوث[3]؛ وتبعه دوكنز في ذلك قبل أن يتراجع لاحقاً في طبعات كتابه المتأخرة ويضيف ملاحق جديدة التقى فيها مع ويلسون في دمج نظريتهما في ما سمي لاحقاً بـ «**المنطق الأساسي للانتخاب متعدد المستويات**» الذي يضم آليات التطور الجماعي إلى جانب التطور الجيني والفردي للسلوك من أجل تقعيد «إطار شامل لفهم المجتمع البشري»[4]، فـ«الانتخاب الجماعي آلية مركزية في التطور السلوكي البشري» كما يقرر ويلسون، إذ إنه: «إذا نشأ سلوك جديد عن طريق طفرة جينية، فإنه يظل منخفض التردد داخل مجموعته في غياب آليات التجميع مثل الارتباطات بين الأقارب، أما إذا نشأ سلوك جديد عن طريق طفرة ثقافية، فيمكن أن يكون السلوك الأكثر شيوعاً داخل المجموعة بشكل سريع»[5].

تعرضت نظرية الجين الأناني لمناقشة تطورية ناقدة توازت مع شهرتها، وبعيداً عن إطلاقاتها المجازية؛ نظر إليها مايكل روس باعتبارها: «غير مصقولة

---

(١) Williams, G. C. (1966). Adaptation and natural selection; a critique of some current evolutionary thought.. p.92-124, 193-120.
And: Ibid: . p.273-274.

(٢) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press.:. p202, 288.

(٣) Wilson, D. S., & Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4),. p.330-331.

(٤) Ibid:. p.343.

(٥) Ibid:. p.343.

للدرجة التي تجعلها غير مؤكدة إلى الدرجة التي تصبح بها غير مفيدة في التفسير»[1]، لقد انزعج ستيفن جولد من فكرة انفصال المورثات عن الفرد وكونها جزيئات قابلة للانقسام بمعزل عن الكائن الحي الذي توظفه بدورها لنشر سماتها، لا يمكن ـ بحسب جولد ـ تفكيك الفرد إلى قطع صغيرة من الترميز الوراثي، فالقطع الصغيرة لامعنى لها خارج بيئة الجسم الذي هي منه، فضلاً عن دعمها لتكثيف نشر سلوك معين[2]

لقد أدرك هؤلاء وغيرهم على أن هناك ثمة هشاشة منطقية في القالب التفسيري الميمي إلى درجة مطاطية إخضاعه لتفسير كل شيء (حتى لو كان خرافة كالتخاطر مثلا)[3] بالمقدمات نفسها التي تعجز عن الإفضاء إلى تفسير أصلاً، وفيما يقرر الفيلسوف التطوري بول ثاجارد أن «الحديث عن الميمات لا يفعل شيئاً للتغلب على المشكلات الهائلة المتمثلة في شرح طبيعة النظريات والمفاهيم ووجهات النظر»[4] ينتهي مايكل روس إلى رؤية صادمة للنظرية الميمية مفادها: «أنها ليست مفيدة أبدا في فهم مجريات الأمور، إنها في الحقيقة مجرد توظيف للغة المعتادة عبر وضعها في مصطلحات خيالية، لا توجد رؤى جديدة، لا تنبؤات جديدة، لا توجد ادعاءات مذهلة اتضح أنها صحيحة، والأهم من ذلك: أن المرء لا يمكنه استخدام نظرية التطور الداروينية للقيام بأي عمل»[5]

ـ نقد البيولوجيا الاجتماعية:

إلى جانب النقد السابق للنظرية الميمية، واجهت أطروحات البيولوجيين

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.280.

(٢) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.269.

(٣) تفسر عالمة الباراسيكولوجي سوزان بلاكمور حدوث التخاطر وفق نظرية الميمات.
See online: https://www.ted.com/talks/susan_blackmore_memes_and_temes/transcript?language=ar

(٤) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.192 Philosophy of Science Association.

(٥) Ruse, M. (2008). Charles Darwin, Wiley-Blackwell. p.281.

الاجتماعيين السالفة نقدا حاداً من لدن أسماء ثقيلة في الأوساط المعرفية التطورية أدت إلى ما يعرف بـ«**حرب البيولوجيا الاجتماعية**»[١] أو «**صراع أطروحتي الطبيعة والتنشئة**»، إذ نظر ستيفن جولد وليونتين[٢] وفيليب كيتشر[٣] إليها باعتبارها تجلياً جديداً للحتمية الجينية التي تقضي بغلبة المكون الوراثي على غيره من المكونات المؤثرة على الأفراد كالبيئة والتعليم والثقافة السائدة وغيرها، إن لم تكن تتجاهل تلك المكونات بالكلية، لقد وصفها جولد بكونها «مجرد قصص»[٤]، وكتب لها ليونتين وزملاؤه نقداً موسّعاً مفاده أنها تفسير «تبسيطي حتمي بيولوجي للوجود البشري»[٥] تكمن جاذبيته في إضفاءه الشرعية على الحالة الراهنة، بل والادعاء أنها الأفضل لأنها حالة تكيفية نتجت بمباركة الانتخاب الطبيعي، ونتيجة لذلك: فمامن شيء يجدر تغييره، ولذا فهو - بحسب ليونتين[٦] - مدعوم من قبل امبريالية سياسية رأسمالية ضخمة لتمويله وإقراره، ومع مافي قضيتي الأمثل والتكيف من تناقض أصلي إلا أن هذا ليس ما يضعف التفسير البيوسوسيولوجي فحسب، بل إن التبسيطية المتطرفة واختزال العوامل المؤثرة والعلاقة المعقدة إلى قالب وحيد ركيك أثمر تفسيرات مطاطية تحتمل كل شيء سوى الحقيقة والدقة المنهجية من مثل قول ويلسون في كتابه الشهير: «إن الإنسان يفضل أن يؤمن على أن يعرف»[٧] أو قوله: «إن البشر من السهل تلقينهم عقائدياً على نحو سخيف، فهم يبحثون

---

(١) Sociobiology (Stanford Encyclopedia of Philosophy) - Harmon Holcomb & Jason Byron, First published Mon Nov 11, 2013; substantive revision Tue Jan 16, 2018.

(٢) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books. p.236.

(٣) Kitcher, P. (1985). Vaulting ambition: Sociobiology and the questfor human nature. p.61.

(٤) Sociobiology (Stanford Encyclopedia of Philosophy) - Harmon Holcomb & Jason Byron, First published Mon Nov 11, 2013; substantive revision Tue Jan 16, 2018.

(٥) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books. p.236.

(٦) Ibid: . p.233-244.

(٧) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.561.

عن التلقين»[1]، ومثل ذلك تقريراته عن فطرية كراهية الأجانب والعدوانية والخداع، إذ هو يؤكد على «أن البشر «بطبيعتهم» كارهون للأجانب أو أن الرجال «بطبيعتهم» متسرعون ومتقلبون، في حين أن النساء «بشكل طبيعي» مخلصات وخجولات»[2].

المشكلة أن ثمة مغالطة جوهرية ـ أشار إليها ليونتين[3] ـ يرتكبها ويلسون والبيولوجيون الاجتماعيون: إذ إن تأسيس نظم قيمية عادلة للجميع ـ كما يأمل ـ يلزمها السمو فوق التكيفات الواقعية المجحفة التي قدمها الانتخاب الطبيعي بوصفها التكيف الأمثل، ولذا فلا يمكن بحال القفز عليها بتقرير قيم موضوعية عادلة لأن الحتمية البيولوجية التي يؤمن بها ويلسون وزملاؤه تقتضي استخلاص «ما ينبغي» من «ما يكون» وهو أمر طالما حذر منه ويلسون!

وبتجاوز الأمثلة الظاهرة على ماذكر، فإن البيولوجيا الاجتماعية مأزومة فعلاً في مرتكزاتها وأبجدياتها التفسيرية، لقد اضطر البيولوجيون الاجتماعيون ـ الذين يعرفون الآن بعلماء النفس التطوريين ـ إلى تقرير مصطلحات أُريد بها وقايتهم من الإحراج المعرفي لما تؤول إليه قضيتا الأمثل والتكيف من تناقض أصلي؛ من مثل وصمهم لما لا تميل إليه أهواؤهم المعرفية إلى كونه **منتجاً ثانوياً** «غير مقصود أصالة للانتخاب الطبيعي» **لمنتج تكيفي مباشر**، وأشهر الأمثلة على ذلك تأويلهم لنزعة التدين الظاهرة في النفس البشرية على أنها منتج ثانوي للوعي البشري، في حين تعسفهم في تأويلهم التطوري لممارسات شاذة ظاهرة المعاكسة لمسيرة الانتخاب الطبيعي الهادف لتحقيق البقاء على كونها منتجات تكيفية له، على سبيل المثال: يفسر ويلسون الشذوذ الجنسي البشري الذي لا نظير له في المملكة الحيوانية[4] على كونه تكيفاً مباشراً

---

(١) Ibid:. p.562.

(٢) Kitcher, P. (2003). Science, truth, and democracy. Oxford University Press. p.93.

(٣) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books (2017). p.236-237.

(٤) يقر التطوريون بكون الممارسات الشاذة لدى الحيوانات هي نتيجة للخنوثة التكوينية، أو لتعزيز نفوذ وليست ميول حصري لشريك مماثل، كما أنها تمثل استثناء وليست الأصل، ثم إنها متأثرة في الوقت =

للانتخاب الطبيعي، وعلى أن الشذوذ من المفترض أن يتحدى كل التفسيرات التطورية لكونه يحتم ناتجاً تناسلياً صفرياً، إلا أن ويلسون يلتف على ذلك بتأويله في ضوء نظريتي «انتخاب الأقارب» لهاملتون و«الجين الأناني» لدوكنز مقررا أن الشواذ ربما يكونون حاملين لنزعات إيثارية تقتضي عدم أنانيتهم لنقل جيناتهم لصالح نقل جينات أقاربهم، قياساً على وجود طبقات عقيمة «عاملة» في ممالك الحشرات، وعلى وجود «مساعدين في العش» في بعض ممالك الطيور من اليافعين لدعم الأبوين[1]، إلا أن ما نسي ويلسون أن يشير إليه هو أن تلك الفئات الحيوانية غير شاذة، وأن الشواذ من البشر غير ميالين للإيثار على وجه العموم والعكس صحيح، وأنه لا دليل أصلاً على كونهم أقل نسلاً من غيرهم ـ إذ إن غالبهم مزدوجو الميول ـ فضلاً عن كونهم رعاة لنسل غيرهم، وقد يكون هذا وغيره ما دفع ليونتين لوصف التفسير التطوري للشذوذ البشري بكونه «حكاية ملفقة من بدايتها إلى نهايتها وضعت لدعم فرضية الأساس الوراثي الجيني للشذوذ الجنسي وهي التي لم تصدقها الأبحاث»[2]

= ذاته بالتأثيرات البيئية وقابلة للتدريب.

See for example: Bonnet, X., Golubovi**æ**, A., Arsovski, D., Đorđevi**æ**, S., Ballouard, J. M., Sterijovski, B.,... & Tomovi**æ**, L. (2016). A prison effect in a wild population: a scarcity of females induces homosexual behaviors in males. *Behavioral Ecology' 27*(4), 1206-1215.

And: Grueter, C. C., & Stoinski, T. S. (2016). Homosexual behavior in female mountain gorillas: Reflection of dominance, affiliation, reconciliation or arousal?. *PloS one'* 11(5), e0154185.

And: Levi S (1996). Queer Science: The Use and Abuse of Research on Homosexuality. Cambridge, MA: MIT Press. s. 207-208.

And: Frederick, P., & Jayasena, N. (2011). Altered pairing behaviour and reproductive success in white ibises exposed to environmentally relevant concentrations of methylmercury. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences, 278(1713), 1851-1857.*

And: Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Son. p, 104.

وحتى على فرض كون الشذوذ متفشياً في البيئة الحيوانية فليس فيه ما يبرر ممارسة الإنسان له، فعالم الحيوان مليئ بالظواهر المرعبة التي لا يستدل بها على أي تبرير قيمي لأنها تمثل شذوذاً لا أصلاً، فمعلوم ـ على سبيل المثال ـ أن بعض القطط تلتهم أطفالها، وبعض الطيور تقتل أطفالها عنوة بلا سبب وجيه، ولا يوجد من يوظف أمثال هذه الظواهر لتبرير ذبح الأطفال من قبل والديهم.

(١) Wilson, E. O. (1978). On human nature. Cambridge: Harvard University Press. p.143.

(٢) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books (2017). p.261. =

من أجل ذلك ونظائره، كتب فيلسوف العلوم فيليب كيتشر ما صنف بكونه أحد أشرس النقودات للبيولوجيا الاجتماعية، صدّره بالقول إن جهود ويلسون وزملائه لدعم «الادعاءات الاستفزازية للسلوك البشري الاجتماعي» معيبة، «لكونهم يطبقون رؤاهم التطورية بطرق فجة مستخدمين مقدمات مشكوكاً فيها لربط تحليلاتهم التطورية باستنتاجاتهم»[(١)]، فإلى جانب الالتزام بالحتمية البيولوجية، يرى كيتشر أن التسطيح والاختزال اثنان من أكثر الانتقادات الموجهة للبيولوجيا الاجتماعية: فهي تبالغ في وصف تكيف السلوك دونما قابلية للإثبات، وأنها تولد استنتاجاتها من خلال وضع افتراضات اختزالية خاطئة، كالقول بقابلية السلوكيات الاجتماعية للتوريث، في حين كونها نتيجة وضع معقد التركيب ومتداخل المتغيرات[(٢)]

ـ صراع أطروحتي الطبيعة والتنشئة:

أدى النقد الحاد للبيولوجيا الاجتماعية إلى توالي النقاشات بين روادها ونقادها، تبرأ ويلسون ـ في ردين لاحقين على النقد السالف ـ من اعتناق الحتمية الجينية، وقال بأن استنتاجاته أُسيء فهمها، مؤكداً أن كافة الأنماط الظاهرية للإنسان ـ بما في ذلك الأنماط السلوكية البشرية ـ هي نتيجة مشتركة للأنماط الجينية والبيئات[(٣)]

= **تحديث**: لم تزل الأبحاث المنشورة في المجلات العلمية ـ الداعمة للمثلية الجنسية ـ عاجزة عن البرهنة على وجود الأساس الجيني للشذوذ الجنسي، انظر على سبيل المثال:

Ganna, A., Verweij, K. J., Nivard, M. G., Maier, R., Wedow, R., Busch, A. S.,... & Zietsch, B. P. (2019). Large-scale GWAS reveals insights into the genetic architecture of same-sex sexual behavior. *Science'* 365(6456), eaat7693.

And: Schumm, W. R. (2010). Evidence of pro-homosexual bias in social science: Citation rates and research on lesbian parenting. *Psychological Reports'* 106(2), 374-380.

وحتى لو وجد هذا الأساس فليس فيه دليل على تسويغ سلوك جنسي معين، إذ قد يوجد أساس جيني للنزعة العدوانية أو الاغتصاب مثلاً، ولا يحمل هذا الأساس ـ على افتراض وجوده ـ أي تبرير للسلوك العدواني، والجهة منفكة بين وجود أساس جيني وبين كونه سلوكاً قهرياً لا يمكن مقاومته، فدعوى الجبرية الجينية ـ إن صح التعبير ـ دعوى زائدة على مجرد تضمين سلوك معين في الجينات.

(١) Kitcher, P. (1985). Vaulting ambition: Sociobiology and the questfor human nature. p.61.

(٢) Kitcher, P. (2003). Science, truth, and democracy. Oxford University Press.94.

(٣) Ibid:. p.93.

إلا إن كيتشر تساءل بعد ذلك: «ماذا تعني إذن تأكيدات ويلسون حول الطبيعة البشرية؟»(١) إنه يؤكد ـ كما مر سالفاً ـ على كون البشر «بطبيعتهم» كارهين للأجانب، أو أن الرجال «بطبيعتهم» متسرعون ومتقلبون، في حين أن النساء «بشكل طبيعي» مخلصات وخجولات، وأن المجتمعات «بطبيعتها» لا تقوم إلا على المنافسة الشديدة التي تولّد عدم المساواة، ومن ثم: ينتهي ويلسون إلى أن التحليل الداروينى للسلوك الاجتماعي البشري كشف أن بعض سمات المجتمعات المعاصرة متجذرة بعمق في الطبيعة البشرية، وأنه لا يمكن تعديلها عن طريق تعديل البيئات التي يتطور فيها الناس(٢)، ومثل هذه الاستنتاجات لا تقوم إلا على ركائز الحتمية الجينية.

فيما بعد؛ جادل أنصار ويلسون في كون خصومهم عاجزين عن تقديم نماذج بديلة لتفسير تطور الأنماط السلوكية البشرية انطلاقاً من الرؤية الداروينية، بل أكدوا أن منطلقات خصومهم النقدية ذات مستنبتات ماركسية دفعتهم إلى الاعتقاد بإمكانية بلوغ الإنسانية الكاملة وتحقيق مدينة ماركس الفاضلة ذات القيم الاشتراكية الشمولية(٣)، وعلى أن مادفع به أنصار ويلسون من تلبّس خصومهم بأهواء ماركسية أمر لا تخطئه العين ـ وليس أدل على ذلك من أطروحتي التوازن المتقطع لجولد(٤)، وعلم الأحياء الديالكتيكي لليونتين(٥) ـ إلا أن ذلك ليس بجواب على نقدهم المتماسك لاستنتاجات البيولوجيين الاجتماعيين التي يكمن إشكالها الجوهري في وثوقية معتنقيها بها رغم عُريّها الظاهر عن الدلالة، فاللغة الواثقة والمفردات اليقينية التي تغصّ بها الأبحاث التطورية في المجالات الإنسانية تتجاوز تواضع الفرضية الظنية، وقد يطلق

---

(١) Ibid:. p.93.

(٢) Ibid:. p.93.

(٣) Alcock, J. (2001). The triumph of sociobiology. Oxford University Press,. p.20, and Richards, J. R. (2005). Human nature after Darwin: A philosophical introduction (Vol. 1). Routledge,. p.213-215.

(٤) Eldredge, Niles and S. J. Gould (1972, Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism, In T.J.M. Schopf, ed., Models in Paleobiology. San Francisco: Freeman Cooper. pp.82-115.

(٥) Levins, R., & Lewontin, R. (1985). The dialectical biologist. Harvard University Press. p.163.

باحث تطوري ـ أو عدة باحثين لا يتجاوز عددهم أصابع اليد ـ حكماً تعميمياً لظواهر بشرية غاية في التعقيد ـ كالتوقان إلى السماء والحنين إلى العبودية مثلاً ـ في مؤتمر واحد، وعامة ما سيأتي من نماذج في ثنيات ما تبقى من هذا الكتاب يدور في تلك السياقات.

ـ علم النفس التطوري:

في صدر ثمانينيات القرن الماضي وعلى إثر الهجوم السالف على البيولوجيا الاجتماعية، ولّد التطوريون منهجية تفكير قابلة للتعميم على كافة المجالات الإنسانية دمجوا فيها بين تركة علم النفس المعرفي السلوكي وبين مرتكزات البيولوجيا الاجتماعية ـ التي تضاءل حضورها المستقل ـ تحت مسمى جديد عرف بعلم النفس التطوري[(١)]

يعرّف ستيفن بينكر وديفيد باس ـ وهما من أشهر علماء النفس التطوريين ـ علم النفس التطوري بكونه: **منهجية صارمة لفهم «بنية الكليات العقلية» في ضوء العمليات التطورية التكيفية التي شكلت الوعي البشري فنتجت عنه تلك الكليات وتبعاتها**، وبالتالي: فهو يبحث في الوظائف التكيفية للأنظمة المعرفية والعاطفية وآلية «انتقاءها» من قبل الانتخاب الطبيعي لحل أنواع المشاكل التي واجهها أسلافنا في نضالهم من أجل البقاء والتكاثر[(٢)]

من هنا نلحظ أن علم النفس التطوري ترتكز أصوله على معطى نتوج الوعي البشري عبر آلية الانتقاء الطبيعي، وتقوم فكرته على الجمع بين دراسة الإدراك والسلوك الانساني برؤية تطورية وإخضاع الإدراك والسلوك الإنساني للمضامين التطورية، ولذا فإن أرباب علم النفس التطوري يصرون على كونه منهجية شاملة قابلة لتفسير كافة الظواهر الإنسانية، كما يصرون على كونه ليس

---

(١) Cosmides, L.; Tooby, J. (13 January 1997). "Evolutionary Psychology: A Primer". Center for Evolutionary Psychology. Retrieved 22 July 2016.

(٢) Kalant, H., Pinker, S., & Kalow, W. (1997). Evolutionary psychology: an exchange. Exchange, 44 (15), And: Buss, D. (2015). Evolutionary psychology: The new science of the mind. Psychology Press.. p.3.

مجالاً معرفياً ينازعه أترابه[1]، وبهذا ندرك أن في مسماه كثيراً من القصور عن تناولاته التي تستوعب ـ بحسب أنصاره ـ وتبتلع ـ بحسب خصومه ـ كافة المجالات والظواهر الإنسانية بما في ذلك ـ بحسب بينكر وباس ـ الوعي والتفكير والإدراك والسلوك والذاكرة واللغة وتشكيل الشخصية والتربية والأخلاقيات وتقدير الذات والأهواء والعواطف مثل الخوف والاشمئزاز والعنف والقدرات العددية للأطفال والحيوانات وغيرها[2]، بل يؤكد بينكر وباس على حصرية التفسير التطوري للظواهر البشرية بقولهما: «هناك في دراسة البشر دوائر كبرى في التجربة الإنسانية من مثل الجمال والأمومة والأخلاق والتعاون والجنسانية والعنف التي يوفر فيها علم النفس التطوري النظرية الوحيدة المتماسكة»[3]، ولذا: يرى علماء النفس التطوريون أنهم حققوا نبوءة داروين[4] عندما كتب في ملاحق كتابه الأول: «أرى في المستقبل البعيد مجالات مفتوحة لأبحاث أكثر أهمية، سيقوم علم النفس على أساس جديد يتمثل في ضرورة اكتساب كل قوة عقلية وكفاءة ذهنية بالتدريج، سيتم إلقاء الضوء على أصل الإنسان وتاريخه»[5]

ـ نواتج العملية التطورية:

تقوم الفرضيات في علم النفس التطوري على المشكلات التكيفية[6]،

---

(١) Carmen, R.A., et al. (2013). Evolution Integrated Across All Islands of the Human Behavioral Archipelago: All Psychology as Evolutionary Psychology. EvoS Journal: The Journal of the Evolutionary Studies Consortium, 5, pp.108-26. ISSN 1944-1932,

And: Cosmides, L.; Tooby, J. (13 January 1997). "Evolutionary Psychology: A Primer". Center for Evolutionary Psychology. Retrieved 22 July 2016.

(٢) Kalant, H., Pinker, S., & Kalow, W. (1997). Evolutionary psychology: an exchange. Exchange, 44 (15), and Buss, D. (2015). Evolutionary psychology: The new science of the mind. Psychology Press.. p.3.

(٣) Buss, D. (2015). Evolutionary psychology: The new science of the mind. Psychology Press, p.vx, 3.

(٤) Ibid: p.vx

(٥) Darwin, C. (1964). On the origin of species: A facsimile of the first edition. Harvard University Press. p.488.

(٦) Slavin, M. O., & Kriegman, D. H. (1992). The adaptive design of the human psyche: Psychoanalysis, evolutionary biology, and the therapeutic process. Guilford press. p.3, 15.

بمعنى أن كافة الظواهر الإنسانية يتم تفسيرها وفق النموذج التكيفي الذي يفترض كونها حققت ـ بشكل أو بآخر ـ تكيفاً مكّن البشر من البقاء ودعم عملية التكاثر، ويقسم ديفيد باس نواتج العملية التطورية إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ **التكيفات**: وهي ظواهر ذات سمات موروثة ونامية أتت إلى الوجود من خلال الانتقاء الطبيعي لأنها ساعدت في حل مشكلات البقاء أو التكاثر أفضل من تصميمات بديلة كانت موجودة لدى أفراد النوع خلال فترة تطورهم؛ كالحبل السري.

٢ ـ **نواتج التكيف الثانوية**: وهي ظواهر لا تحل مشكلات تكيفية، كما لا تمتلك تصميماً وظيفياً؛ لكنها ارتبطت مع ظواهر تكيفية كان لها تصميم وظيفي فاقترنت بها؛ من مثل سرة البطن.

٣ ـ **الآثار العشوائية «التشويش»**: وهي التغيرات العشوائية «الناتجة عن الصدفة»، وهي المفاجئة وغير المسبوقة في البيئة كالطفرات الجينية خلال النمو، من مثل: الشكل الخاص لسرة بطن شخص ما[(١)]

بناء على ذلك يستفرغ ديفيد باس وسعه في دراسات مكثّفة حول سمات التفضيل الجنسي البشري لبلورة نظرية الانتخاب الجنسي الداروينية، وينتهي إلى تحديد السمات الجسدية والنفسية المحددة لتفضيلات الجنسين للتزاوج قصير ـ طويل المدى بما يعتبره بعض النقاد بدهيات فطرية[(٢)] لم ينتظر البشر باس ودراساته يوماً لإرشادهم إليها، ومن ثم: ينتهي إلى نتائج لا تعكس سوى سطحية أطروحاته، فـ«في السياقات الاجتماعية التي يكون فيها التزاوج قصير المدى أو التزاوج متعدد الزوجات ممكناً، فإن الرجال الذين نجحوا في الحصول على إمكانية الوصول الجنسي إلى مجموعة متنوعة من النساء، ـ مع تساوي الأشياء الأخرى ـ كانوا سيحققون نجاحاً إنجابياً أكبر من الرجال الذين فشلوا في الحصول على هذا الوصول» كما «إن النساء اللواتي اخترن الرجال

---

(١) Buss, D. (2015). Evolutionary psychology: The new science of the mind. Psychology Press,. p.36-38.

(٢) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.167-168.

الذين تمكنوا من تأمين واستثمار الموارد فيهم وفي ذريتهم سيتمتعن بقدرات وميزات هائلة في البقاء والإنجاب، مقارنة مع النساء اللواتي كن غير مباليات بالقدرات التأمينية والاستثمارية للرجل الذي اخترن التزاوج معه»[١]

في عالم الحيوان وفي بركتين متوازيتين إحداهما لأسماك لاجنسية وأخرى جنسية، وجد أحد الباحثين أن التكاثر الجنسي وسيلة دفاعية مثلى لأنه يولّد هجيناً من أبوين ذا ترميز جيني متفرد مما يجعل كل فرد من الإنتاج الجديد لغزاً أمام البكتيريا والطفيليات الغازية بخلاف التكاثر اللاجنسي الذي يستنسخ جينات الأم الوحيدة[٢]، لكن بالنسبة للبشر، ينفك الجنس عن الرغبة في التكاثر في كثير من الأحيان ولذا فهو لا يرتبط بموسم تزاوج[٣]، بل إنه ليرتبط لديهم بدوافع لاتخضع للمعايرة المادية كالحب والتقبل والخيانة والغيرة والحياء والفتنة والمحرمات الدينية، لذا يبدو من الصعب إغفال تلك المتغيرات ـ في ظل تحليل ظاهرة الجنسانية ـ وجمود التفسير على محض الانتقاء والبقاء، لقد نقد الانثربولوجي التطوري دونالند سيمونز الفكرة الداروينية التي تقرر قابلية السلوك البشري للتكيف وأنه مصمم لتحقيق أقصى قدر من النجاح التناسلي، وهي الفكرة التي تفضي إلى تقرير إمكانية قياس مستوى التكيف برصد الفروق التناسلية البشرية، وقال بأنها «طريقة غامضة وغير فعالة لرصد التكيف»[٤]

تكمن المشكلة في استلزام تحليل الظواهر البشرية لأدوات موازية في دقتها تعقيد تلك الظواهر وتعدد عواملها ومتغيراتها، لا يبدو أن سيولة عنصري

---

(١) Buss, D. M. (1995). Psychological Sex Differences: Origins through Sexual Selection. American Psychologist, 50(3),. p.165.

(٢) Vrijenhoek, R. C. (1994). Unisexual fish: model systems for studying ecology and evolution. Annual Review of Ecology and Systematics, 25(1), 71-96. And: Lively, C. M., Craddock, C., & Vrijenhoek, R. C. (1990). Red Queen hypothesis supported by parasitism in sexual and clonal fish. Nature, 344(6269), 864-866..

(٣) Diamond, J. M. (1998). Why is sex fun?: the evolution of human sexuality. Basic Books. p.2.

(٤) Symons, D. (1989). A critique of Darwinian anthropology. Ethology and Sociobiology, 10(1-3),. p.131-133.

الانتقاء والتكيف قادرة على الإشباع التفسيري لنشوء تلك الظواهر وتطورها، فضلاً عن استعصاء بعضها على التصنيف السابق ـ الذي يظهر قدراً بارزاً من التحيز للمضامين الداروينية ـ، ومن أجلى النماذج التي استوعبت قدراً كبيراً من النقاشات الحادة ضمن الداخل التطوري: الرؤية التطورية لنشأة اللغات وتطورها.

ـ الرؤية التطورية لأصل اللغة:

تعود بدايات البحث الجاد لنشأة اللغة وتطورها إلى بدايات القرن التاسع عشر أو ما قبله، بل تعود الرؤية التطورية ـ العضوية للغات وتطورها إلى ما قبل بروز الداروينية ذاتها، لقد جرفت الموجة التطورية التي غشت القرن التاسع عشر عامة المجالات المعرفية ولم يكن البحث اللغوي استثناء، إذ نظر اللغويون الألمان والفرنسيون إلى اللغة حينها بكونها (كائناً عضوياً حياً Organism) يجري عليه ما يجري على الكائن الحي من قوانين البقاء والموت، وبعد ظهور نظرية التطور الداروينية حاولوا إخضاع اللغة لقوانين الانتخاب الطبيعي وكتب اللغوي الألماني شلايشر بحثه المعنون بـ«نظرية داروين وعلم اللغة» مرسلاً إياه لقطب الداروينية الألماني آنذاك «إرنست هيكل» مؤكداً فيه على عضوية اللغة واستقلالها عن البشر وانقسامها إلى أنواع وأصناف تولد وتشيخ وتموت في الصراع الانتخابي اللغوي، وتبعه في ذلك ماكس مولر وهوفلاك وغيرهما[1].

كان لدى هؤلاء اللغويين ـ وغيرهم ـ اهتمام كبير بأصل اللغة وتطورها وازدهرت مع أطروحاتهم مجموعة كبيرة من الفرضيات والتخمينات لأصول اللغة ـ ككونها نشأت عن طريق التقليد والمحاكاة ـ إلى أن فرضت مجلة جمعية اللغويات الفرنسية في باريس «Bulletin de la Société de Linguistique

---

(١) Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.902.

وانظر: الداروينية اللغوية، عبد المنعم جدامي، ص١٢ ـ ١٩ وص٣٤ وص٤٣ و٧٢ ـ ٧٣.

«de Paris» عام ١٨٦٦م حظرها الشهير على جميع المناقشات حول الموضوع؛ نتيجة التضارب في الفرضيات وتدهور الأطروحات المصاحبة لها في مجافاتها للأدلة، وتم بالفعل استبعاد التنظير حول تطور اللغة وأصولها من الخطاب العلمي لأكثر من قرن وحتى أواخر القرن العشرين[١].

لكن التجارب المتكررة - التي بدأت في العقد الأول من القرن العشرين - في التدريب على التحدث والتعبير على ما يعتبره التطوريون أقرب الرئيسيات لنا «الشمبانزي» أظهرت فشلاً من قبلها حتى على محاولة التكلم، لم ينتج أي رئيس غير بشري بشكل عفوي حتى كلمة من اللغة المحلية، وفي المقابل: اكتسبت العديد من الأنواع ذات الصلة البعيدة - كالببغاوات - الكلمات والعبارات المنطوقة بسهولة وعفوية، ومع أن كل إنسان عادي يولد ولديه القدرة على اكتساب لغته الأم بسرعة ودون خطأ، مع القليل من التدريس أو التوجيه الصريح، إلا أن القردة تتحسن بشكل ملحوظ عندما يُعرض عليها وسيلة تعبير مختلفة عن الكلام: فهي تحقق الكثير عند تدريبها على نظام يدوي بدلاً من نظام صوتي، لأن التواصل الإيمائي للقرد أكثر مرونة من قدرته الصوتية[٢].

استقرت هذه الحقيقة عند التطوريين منذ الستينات وحتى اليوم بلا معارضة، لكن الأسباب الكامنة وراء هذا العجز الظاهري لا تزال موضع خلاف حتى اليوم[٣]، كما أن سر اكتساب البشر للغة وفرادتهم الملحوظة في تطوير لغاتهم وتوليدها أضحى موضع خلاف أكبر منذ انبعاث البحث في مجال تطور اللغة وأصولها أواخر القرن العشرين من قبل باحثين معظمهم ليس له خلفية لغوية وعامتهم منضوون تحت علم النفس الإدراكي التطوري[٤].

---

(١) Christiansen, M. H., & Kirby, S. (2003). Language evolution: Consensus and controversies. Trends in cognitive sciences, 7(7),. p.300, and: Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J.,... & Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. Frontiers in psychology, 5, 401.

(٢) Fitch, W. T. (2010). The evolution of language. Cambridge University Press. p.13.

(٣) Ibid:. p.13.

(٤) Christiansen, M. H., & Kirby, S. (2003). Language evolution: Consensus and controversies. Trends in cognitive sciences, 7(7),. p.300.

تحزبت النظريات في الداخل التطوري إلى معسكرين: معسكر علم النفس التطوري الذي يقرر كون اللغة **تكيفاً أصيلاً** تطور استمراراً لتكيفات الوعي ضمن التطور التدريجي بدءاً من أسلاف البشر الأوائل وحتى اليوم، والمعسكر المعارض الذي شكك في رؤية علم النفس التطوري حيال اللغة وافترض كونها **تكيفاً ثانوياً** لعمليات تكيف إدراكية مجهولة الزمن نشأ إثر طفرة جينية «قفزة تطورية» ليست بالبعيدة، وهما ما يعرف بنظريتي الوصل والفصل[١]

تتسيد أطروحات «بنكر وبلوم ١٩٩٠» و«ليبرمان ١٩٨٦» و«فيش ٢٠١٠» مشهد علم النفس التطوري، في أشهر تلك الدراسات: يجادل بنكر وبلوم في كون التصميم المعقد لوظائف اللغة وغياب العمليات البديلة القادرة على تفسير تعقيده دليلاً على كون ذلك التعقيد لا يمكن شرحه إلا عبر الانتقاء الطبيعي، ويؤكدان في الوقت ذاته على قابلية اللغة للتكيف[٢]، أيضا؛ يقرر ليبرمان أن القدرة اللغوية للإنسان تقوم على آليات إدراكية انسجمت جميعا لتنظيم السلوك المعرفي للبشر، وهذه الآليات تشمل المدخلات والمخرجات التشريحية والعصبية لإنتاج الكلام وتركيب الجمل التي تطورت من خلال عملية الانتخاب الدارويني من آليات مماثلة في حيوانات أخرى، لكنه يرى أن تلك القدرة اللغوية تكيفٌ حديثٌ نسبياً لوجود الانقطاع بين البشر وأسلافهم في امتلاكها[٣]

في مناقشة مطولة، يشكك عالم الوراثة التطوري ريتشارد ليونتين في تقريرات علماء النفس التطوريين السالفة معتبراً أنها مزاعم «تفوق مجرد كونها قصة معقولة»[٤]، لقد قفزت تلك الآراء إلى استنتاجاتها ـ بحسب ليونتين ـ

---

(١) Fitch, W. T. (2010). The evolution of language. Cambridge University Press. p.3, and: Christiansen, M. H., & Kirby, S. (2003). Language evolution: Consensus and controversies. Trends in cognitive sciences, 7(7),. p.302-303.

(٢) Pinker, S., & Bloom, P. (1992). Natural language and natural selection. The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture,. p.451-452.

(٣) Lieberman, P. (1984). The biology and evolution of language. Harvard University Press,. p.1-2.

(٤) Lewontin, R. C. (1998). The evolution of cognition: Questions we will never answer. An invitation to cognitive science, 4,. p.108.

دون إحراز نجاح في تخطي محطات معيارية مهمة لا يمكن تجاهلها: «نحن لا نعرف شيئاً عن تطور قدراتنا المعرفية، وهناك احتمال قوي بأننا لن نعرف الكثير عنه أبداً. الغرض من هذا الفصل هو شرح سبب وجودنا في مثل هذا الموقف من الجهل. نحتاج أن نفهم كيف نتحقق من تطور سمة أو مجموعة سمات معقدة، وكيف نحاول شرح وجود أو عدم وجود بعض السمات في نوع معين، مع هذا الفهم: سوف نكتشف سبب كون الإدراك البشري حالة صعبة»[١]، «يتعين على منظري التطور المعرفي عن طريق الانتقاء الطبيعي تقديم دليل على وجود تباين وراثي في القدرات المعرفية بين الأفراد، وأن أولئك الذين لديهم قدرات أكبر تركوا نسلاً أكثر»[٢] و«كيف ظهرت سمات معينة وتغيرت أثناء تطور مجموعة معينة من الكائنات الحية؟ وكيف أثرت السمة على الكائن الحي في تطوره الكلي؟»[٣]، لذا لا يرى ليونتين أن مداهنة التطوريين ستسفر عن جدوى معرفية: «إن تسمية القصة بـ «فرضية» لا تجعلها علمية أكثر؛ يجب أن نحتفظ بمفهوم «الفرضية» للتأكيدات القابلة للاختبار»[٤]، «يجب أن يكون الإدراك البشري ـ مثل كل خاصية أخرى للجنس البشري ـ قد نشأ خلال المسار المستمر للتطور البشري، ومع ذلك، إذا كان هدفنا في هذا الفصل هو قول ما هو معروف بالفعل عن تطور الإدراك البشري، فيمكننا التوقف عند نهاية هذه الجملة»[٥]

يأسف عالم اللغويات الرائد نعوم تشومسكي على تجاهل التطوريين لتحذيرات ليونتين[٦]، وينتقد وثوقية بينكر[٧] في إصراره على انبثاق اللغة عبر

---

(١) Ibid:. p.109.

(٢) Ibid:. p.109.

(٣) Ibid:. p.113.

(٤) Ibid:. p.130.

(٥) Ibid:. p.108.

(٦) Berwick, R. C., & Chomsky, N. (2016). Why only us: Language and evolution. MIT press,. p.97.

(٧) Ibid:. p.95, and: Chomsky, N., & Noam, C. (2002). On nature and language. Cambridge University Press,. p.78-79.

الانتخاب الطبيعي: «الذي انبثق عبره البشر أنفسهم بأصول لا تقل غموضاً، ولكن بمجرد ظهورهم بطريقة ما، «تطورت لغات العالم بشكل تلقائي» من خلال الانتقاء الطبيعي في «موجة من التكيف» التي كانت «مستمرة خارج الدماغ البشري» وبذلك أصبحت «أفضل وأكثر تكيفاً مع الناس» مثل الطفيليات والمستقبلات، أو ربما فريسة ومفترس في الدورة المألوفة للتطور المشترك»[1]، يصل تشومسكي إلى القول بإن تبرير ظهور اللغة وتعقيدها بمجرد الانتخاب مجرد صياغة فارغة لا تفسر شيئاً، وحتى النماذج المطروحة لقياس تطور اللغة بتطور المخلوقات الحية لاتحل الإشكال ولا تطرح جواباً، إنها فقط تحدد المشكلة، ويرى أن الجواب الدارويني ـ لكونه الجواب الوحيد المتوافر في ظل الالتزام بالنهج الطبيعاني ـ يبدي نزعة إيمانية أشد من النزعة الخلقية؛ بل إنه ـ في نظر تشومسكي ـ: «أسوأ من الخلق، الخلق على الأقل متماسك، يمكن أن تكون خلقياً عقلانياً كفولتير وجيفرسون»[2]، «في الواقع؛ إن العمليات التي وصل بها العقل البشري إلى مرحلته الراهنة من التعقيد وشكله الاستثنائي من التنظيم هي لغز كامل، مثل الأسئلة المماثلة حول التنظيم الجسدي أو العقلي لأي كائن معقد آخر. من الآمن تماماً أن ننسب هذا التطور إلى «الانتقاء الطبيعي»؛ لكن طالما ندرك عدم وجود دليل مرجح لهذا الطرح، فلن يقودنا إلى شيء يفوق اعتقادنا بوجود تفسير «طبيعاني» لهذه الظواهر»[3]

يجادل تشومسكي لمدة أربعين عاماً بأفكاره السالفة، إنه يرى ـ مع جمع لا يستهان به من التطوريين ـ أن التفسير الأمثل لبزوغ اللغة البشرية في المدرج التطوري هو كونها نتاجاً ثانوياً نتيجة طفرة جينية ـ قريبة نسبياً ـ حدثت نتيجة لبعض التكيفات لأسلاف البشر الحاليين كزيادة الحجم الكلي للدماغ وبعض قوانين النمو، إذ إنها لم توجد في أشكال وسيطة، وتتطلب زمناً تطورياً

---

(١) Chomsky, N., & Noam, C. (2002). On nature and language. Cambridge University Press,. p.81.

(٢) Ibid: . p.140-141.

(٣) Chomsky, N. (2006). Language and mind. Cambridge University Press. p.85.

ومساحة جينومية أكثر مما هو متاح[١]، في الوقت ذاته؛ ينتقد تشومسكي وصم بينكر لمعارضيه بكونهم «خصوماً للداروينية»[٢] لمجرد أنهم رأوا أن الانتخاب الطبيعي «التقليدي» غير قادر على تفسير الميزات التصميمية للغة البشرية مع اندراجهم ضمن أكابر التطوريين الذين تميل الدلائل - بحسب تشومسكي - إلى عضد أقوالهم، ومنها دراسة نشرت في مجلة Nature عام ٢٠٠٢م كشفت عمّا يبدو «الجين المسؤول عن تطور اللغة والكلام FOXP2»[٣]؛ والذي يختلف اختلافاً كبيراً اعتماداً على ما إذا كنت بشراً أو شمبانزي[٤] - باعتباره أقرب الرئيسيات إلينا حسب المروية التطورية -، ومنها كذلك الدراسات التي تثبت وجود انقطاع بين العقول البشرية وغير البشرية[٥]، وعلى أن كافة الفرقاء يتفقون على تعقيد اللغة البشرية من جهة، وعلى تعقيد العلاقة بين الجينات والقدرات الإدراكية عامة من جهة أخرى[٦]، إلا أن معارضي اتجاه علم النفس التطوري يصرون على انعدام الأدلة وفقر المؤشرات الباعثة للأمل في وجود تفسير لبزوغ القدرة اللغوية للبشر وتطورها، ويسلمون بكون الأسئلة الكبرى حيال اللغة «تظل لغزاً غامضاً كما كانت دائماً»[٧]

---

(١) Berwick, R. C., & Chomsky, N. (2016). Why only us: Language and evolution. MIT press,. p.5,. p.92-98, and: Pinker, S., & Bloom, P. (1992). Natural language and natural selection. The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture,. p.451.

(٢) Chomsky, N., & Noam, C. (2002). On nature and language. Cambridge University Press. p.78.

(٣) Enard, W., Przeworski, M., Fisher, S. E., Lai, C. S., Wiebe, V., Kitano, T.,... & PĪĪbo, S. (2002). Molecular evolution of FOXP2, a gene involved in speech and language. Nature, 418(6900), 869-872.

(٤) Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J.,... & Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. Frontiers in psychology, 5, 401. And: Christiansen, M. H., & Kirby, S. (2003). Language evolution: Consensus and controversies. Trends in cognitive sciences, 7(7),. p.305.

(٥) Penn, D. C., Holyoak, K. J., & Povinelli, D. J. (2008). Darwin's mistake: Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. Behavioral and Brain Sciences, 31(2),. p.109-110, and: Gontier, N. (2006). Introduction to evolutionary epistemology, language and culture. In Evolutionary epistemology, language and culture (. p.195-196). Springer, Dordrecht.

(٦) Christiansen, M. H., & Kirby, S. (2003). Language evolution: Consensus and controversies. Trends in cognitive sciences, 7(7),. p.305.

(٧) Hauser, M. D., Yang, C., Berwick, R. C., Tattersall, I., Ryan, M. J., Watumull, J.,... & Lewontin, R. C. (2014). The mystery of language evolution. Frontiers in psychology, 5, 401.

ـ نقد علم النفس التطوري:

لم تكن الرؤية التطورية لنشأة اللغة وتطورها سوى جزء من نمذجة واسعة النطاق طبقت من لدن مختصي علم النفس التطوري على كثير من الظواهر الإنسانية إن لم يكن على جميعها، المشكلة في تلك النمذجة أنها تحاول قولبة كافة مجالات الإنسانيات إلى قالب وحيد لا يتغير: إن هذه الظاهرة أو تلك تكيّف أصلي للانتخاب الطبيعي، أو ناتج ثانوي لتكيف ـ أو تكيفات أصلية ـ، لا ثمة شيء خارج هذا القالب في الأعم الأغلب، ليس هذا فحسب، بل إن المشكلة تتسع لضبابية المعايير المؤسسة لتصنيف الظواهر إلى تكيفات أصلية ونواتج ثانوية، مما يتيح قدراً من التحيز لأهواء الباحثين ـ وعامتها تدور في المضامين الداروينية ـ وتصل هذه الضبابية إلى أمداء شاسعة، على سبيل المثال: تعتبر النزعة الدينية والشعور بالمعنى في أنظار التطوريين ناتجاً ثانوياً لتكيف أصلي ـ كالوعي أو نمو الدماغ ـ فهي ـ رغم مركزيتها وشيوعها لدى البشر ـ غير مقصودة أصالة للانتخاب الطبيعي، في حين يتردد التطوريون في تصنيف ظاهرة محدودة الشيوع كالإكراه الجنسي ـ الاغتصاب ـ بين كونها تكيفاً أصلياً أو ناتجاً ثانوياً[١]، وتفسير ذلك التمايز في الحكم ظاهر؛ إذ إن الباحث الدارويني لا ينفصل عن رؤيته الداروينية بل يستبطنها في حكمه، وإذا كان الأمر كذلك فلن تفضي به تلك الرؤية إلا إلى اعتبار الدين محض ناتج ثانوي طارئ وغير مقصود أصالة للانتخاب الطبيعي، أي أنه لا يحقق أي عوائد في البقاء والتكاثر وبالتالي يمكن تخليص الوعي منه باعتبار وهميته، بينما ينظر ذلك الباحث إلى الاغتصاب نظرة مجردة عن القيم باعتباره آلية تكاثرية تحقق عوائد للانتخاب الطبيعي فبالتالي يمكن اعتباره تكيف أصلي: «لأن البشر هم في الأساس حيوانات وهناك ممارسات تشبه الاغتصاب في عالم الحيوان»[٢] كما يقرر الباحثان، على أنهما يذكران أن

---

(١) Ward, T., & Siegert, R. (2002). Rape and evolutionary psychology: a critique of Thornhill and Palmer's theory. Aggression and violent behavior, 7(2). p.155.

(٢) Ibid:. p.150-155.

الاغتصاب جريمة، لكنها «جريمة طبيعية» شأنها شأن اختلاس الغذاء والتنازع عليه من أجل البقاء، فكذلك الاغتصاب هو في حقيقته إيداع لأوسع قدر ممكن من جينات الذكر في الإناث المكرهات[1]

لقد دفعت هذه الإشكالات عالمي الوراثة التطوريين ستيفن جولد وريتشارد ليونتين للتشكيك المبكر في برنامج التكيف الشامل الذي يتبناه علم النفس التطوري لصهر المجالات الإنسانية في قالب الإيمان بقوة الانتقاء الطبيعي كعامل تأثير وحيد، يقرر الرجلان أن ليس كل شيء قابلاً للتكيف، وأن هذا النهج الواحدي قاصر ومعتمد على «القصص التكيفية» التي لا تثبتها الدلائل سوى الظنون التي ما إن تخيب حتى يتم استبدالها بـ«قصة أخرى» دون الشك في منبعها وهي آلية التكيف الشاملة تلك وأن نوعاً آخر من التفسير ينبغي توظيفه[2]، في المقابل يتمسك جولد وليونتين بتعددية الآليات التطورية ويؤكدان أن داروين نفسه انتصر لهذا الرأي وأن مقدّسيه ـ على حد وصفهما ـ أساءوا فهمه عندما صوروه كانتقائي خالص استدعى بعض الآليات البديلة لحفظ خط التراجع ومجاملة أقرانه، لكن ذلك ليس صحيحاً على الإطلاق[3]، لقد كتب داروين في الإصدار الأخير لأصل الأنواع: «نظراً لأن استنتاجاتي قد تم تحريفها بشكل كبير مؤخراً، حيث ذكر أنني أعزو تعديل الأنواع حصرياً إلى الانتقاء الطبيعي، فإنه من الممكن السماح لي بالتعليق على أنني في الطبعة الأولى لهذا العمل وما بعدها، قد كتبت في أكثر الأماكن وضوحاً ـ وبالتحديد في ختام المقدمة ـ الكلمات التالية: «أنا مقتنع بأن الانتقاء الطبيعي كان الوسيلة الرئيسية وليس الحصرية للتعديل، لكن كان هذا الإعلان من جانبي بلا جدوى، ومع أن القوة التحريفية المستمرة عظيمة، إلا أن تاريخ العلم يبين أن هذه القوة لا تصمد على البقاء مدة

---

(١) Ibid:. pp.145-168.

(٢) Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. Proceedings of the royal society of London. Series B. Biological Sciences, 205(1161), pp.581-588.

(٣) Ibid:. p.589.

طويلة»[1] لكن نبوءة داروين لم تصدق هذه المرة.

لقد تعالت الصيحات الناقدة لبرنامج التكيف الشامل الذي يتبناه علم النفس التطوري منذ ما يربو عن أربعين سنة من قبل الخصمين اللدودين له - جولد وليونتين - ومن شايعهما دون استجابة تذكر من المعنيين - الذين يسميهم جولد بـ«الأصوليين الداروينيين»[2] - إذ لم تزل المجلات والدوريات المعنية تكتظ بالأوراق التكيفية حتى اليوم في كافة المجالات الإنسانية، يقول اللغويان التطوريان جيري فودور وماسيمو بياتيلي بالماريني في مقدمة كتابهما الذي خصصاه لنقد الانتخاب: «قد تتساءل بشكل منطقي عما إذا كانت كتابة نقد للبرنامج الدارويني الكلاسيكي تستحق بذل الجهد في هذا الزمن المتأخر. . . إن من المؤكد أن الرأي الراجح والنموذج السائد في المجالات التي عملنا بها كافة - بما في ذلك فلسفة العقل، ودلالات اللغة الطبيعية، ونظريات النحو، وآليات الحكم وصناعة القرار، والبراغماتية واللغويات النفسية - يتعاطى مع الداروينية الجديدة على أنها بديهية لا يلحقها أي شك، إن الرأي الذي يبدو أنه يتعارض معها - سواء كان ذلك بشكل مباشر أو ضمني - مرفوض بحكم الواقع، مهما كان معقولاً ومنطقياً، تعمل جميع الأقسام والمجلات ومراكز البحث الآن على هذا المبدأ. ونتيجة لذلك، تزدهر الداروينية الاجتماعية، كما تزدهر الداروينية المعرفية، والداروينية النفسية، والأخلاق التطورية، بل وحتى الجماليات التطورية. إذا كنت تبحث عن انعكاساتها، فابحث في قسم العلوم في صحيفتك اليومية»[3]، وكذا صدر ستيفن روز وهيلاري روز مؤلفهما الذين حرراه لنقد علم النفس التطوري بقولهما: «لماذا هذا الكتاب مهم؟ لأنه يجمع بين مجموعة متعددة التخصصات من المؤلفين بهدف مشترك هو تحدّي ما نعتقد أنه أحد أكثر

(١) Darwin, C. (1972). The Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favored Races in the Struggle for Life, Sixth London Edition, with all Additions and Corrections.,. p.395.

(٢) Gould, S. J. (1997). Darwinian fundamentalism. New York Review of Books, 44, 34-37.

(٣) Fodor, J., & Piattelli-Palmarini, M. (2011). What Darwin got wrong, p.xiv

الأساطير الفكرية انتشاراً في وقتنا الحاضر، على مدى السنوات العشر الماضية: ازداد عدد الكتب التي تستدعي عناوينها «تشارلز داروين» المنظر للتطور عن طريق الانتقاء الطبيعي بصورة واسعة النطاق، لقد أصبحت «الداروينية» و«التطورية» صفات للارتباط بأي شيء تقريباً، ليس لدينا فقط علم الأحياء التطوري والطب وعلم النفس والطب النفسي هناك أيضا اقتصاديات تطورية وعلم اجتماع تطوري، يتم استخدام مصطلح «الداروينية» لشرح العمليات التي تبدو لا رابط بينها: كـ«أصل الكون» و«توسع شركات الإنترنت» و«نمو النظريات العلمية وتنافسها»، يفترض هذا النسق أن «الأساليب الداروينية» تكمن وراء كل شيء من تكنولوجيا الكمبيوتر إلى عمليات الفكر البشري»[١]، لقد وصف الفيلسوف الدارويني دانيال دينيت «الداروينية» بأنها «حمض عالمي: يلتهم كل شيء يصيبه»[٢]

وبالفعل، يشتكي الباحث في الأدب جوناثان كرامنيك محاولة المختصين الداروينيين في الأدب لدمج المفاهيم الأدبية مع النهج التطوري الحديث لخصائص الطبيعة البشرية: «إنهم لا يهدفون إلى أن يكونوا مجرد «مدرسة» أو حركة أخرى في النظرية الأدبية، بل إنهم يهدفون إلى إحداث تغيير جذري في أُطر الدراسة الأدبية كلها، فهم يعتقدون أن جميع المعرفة حول السلوك البشري، بما في ذلك منتجات «الخيال البشري»، يجب أن تُدرس ضمن المنظور التطوري الشمولي... في السنوات القليلة الماضية، نشرت الدراسات التي تربط النصوص الأدبية بعمليات الانتقاء الطبيعي والجنسي بأحجام كبيرة من المطابع التجارية والجامعية، وتلقت استجابات واسعة من المجلات والصحف وحتى التلفزيون»[٣] حتى قال أحد هؤلاء: «ما لا يمكن إنكاره هو أن نظريات السلوك البشري يجب أن تكون متسقة مع حقيقة التطور، ويجب

---

(١) Rose, H., & Rose, S. (2010). Alas poor Darwin: Arguments against evolutionary psychology. Random House. p.1.

(٢) Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster. p.61-63, 521.

(٣) Kramnick, J. (2011). Against Literary Darwinism. Critical inquiry, 37(2),. p.315.

كذلك أن تكون متسقة مع حقيقة أن جسم الإنسان يتكون من مادة»[١]، لقد استفتح دينيس داتون كتابه الشهير: «غريزة الفن والمتعة وتطور الإنسان» بقوله: «إن الاستمتاع بالخيال يُظهر دليلاً واضحاً على التكيف الداروينى»[٢]

جزء من تفسير ذلك التعميم المنهجي أنه ـ بحسب جيري فودور ـ نمط هروبي مريح للفكاك من مأزق تعقيد الظواهر البشرية واحتياجها لتفسيرات متباينة ومتعددة، لقد قاده الشك ـ أي فودور ـ في التبسيطية الفجة التي يقدمها علم النفس التطوري إلى الشك في النموذج التكيفي بالكامل، أي الانتخاب الطبيعي[٣]

أيضا، لم يستطع علم النفس التطوري الخلاص من ارتباطه بالحتمية الجينية لمجرد تحوله الظاهري من «البيولوجيا الاجتماعية» سيئة السمعة إلى «علم النفس التطوري الطموح»، كتب الفيلسوف ديفيد بيرلنسكي مرة: إن أكثر استنتاج غير مرحب به في علم النفس التطوري هو الأكثر جلاء: «إن كان علم النفس التطوري صحيحاً فيلزم أن ضرّبا من الحتمية الجينية صحيح أيضا، «الحتمية الجينية هي الأطروحة القائلة بأن العقل عبارة عن جيناته البشرية»، لا مجال للإفلات أبداً»[٤]، «إن أكبر قصة يرويها علم النفس التطوري مجرد حكاية لاتتمتع بأي قيمة علمية، ولنصدق بعضنا البعض القول ولنقل: إنها لا تتمتع بأي قيمة على الإطلاق»[٥]

مع ذلك، لاتزال رؤية علم النفس التطوري هي المهيمنة على كافة ميادين العلوم الإنسانية وعلى رأسها مجالا دراسة التدين والقيم، وهما حديث الفصلين الأخيرين من هذا المؤلف بحول الله.

---

(١) Ibid:. p.315.

(٢) Dutton, D. (2009). The art instinct: Beauty, pleasure, & human evolution. Oxford University Press, USA. p.5.

(٣) Fodor, J. (2008). Against darwinism. Mind & Language, 23(1), 1-24.

(٤) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.177.

(٥) Ibid:. p.168.

الفصل الخامس

انعكاسات الرؤية الداروينية على الفكر الديني

ينهض هذا الفصل لدراسة كافة أوجه التأثيرات التي نتجت عن هيمنة الرؤية الكونية الداروينية على الفكر الغربي حيال المجالات الدينية اعتقاداً وتمثلاً وممارسةً، لا يقتصر تناول هذا المبحث على السياق التاريخي فحسب بل يحاول أن ينطلق منه لتحليل الظواهر المتعلقة بالتدين الفردي والجماعي في المجتمع الغربي إلى أن يصل إلى معالجة موسّعة للرؤية الداروينية للدين والنزعة الدينية.

إشكالية درس العلاقة بين الدين والعلم

خليق بي وأنا في صدر هذا الفصل أن أؤكد على إشكالية يجد الباحث الشرعي نفسه أمامها في مأزق: وهي الجري على الأصول العلمانية في تجزئة المجالات الحياتية على نحو التجزئة اللادينية: فهناك دين، وهناك علم، وهناك علاقة تتخذ عدة ملامح بينهما، قد يحدث أن تطرح الرؤى الفلسفة الإلحادية بكل «تحيز برئ» في جانب العلم ويفترض بالباحث «الديني» أن يغذ السير في سعيه المصالح بينهما أو المقرر عدم تعارضهما وحيادية الجانب العلمي عن معارضة «الديني» على أقل تقدير.

أمر ثان تجره المفاصلة بين الدين والعلم كمجالات متمايزة يدرس التآثر بينهما: وهي حتمية التحيز، ولا شك أن الانعتاق عن كل تحيز وهم، لكن الدارس لهذه القضايا إما أن يكون ذا ميول علمانية تفترض شيئية الدين والممارسة الدينية وتدرسها على هذا الأساس مفترضة بالباحث الإنفصال عنها والرؤية «الفوقية» لها، ونتيجة لذلك يعتبرها مجرد وهم يتراوح بين كونه وهماً ضاراً أو وهماً نافعاً بحسب اقتراب رؤية الباحث الذاتية من الإيمان من عدمها، وإما أن يكون ذا ميول دينية فينظر في أُطر العلاقة بينهما بوصفهما مجالين متضارعين في وظيفتهما؛ متوازيين في إشباعهما فيقرر أن «أحدهما» لا يعارض «الآخر»، دون أن ينظر ـ في الغالب ـ إلى عجز أحد المجالين عن مضارعة الآخر لاختلاف وظيفة كل منهما.

فالعلم ـ أعني الطبيعي ـ يفترض به أن يكون ممارسة منهجية مؤصلة

منفكة عن التصورات الوجودية محدودة بحدود تلك الممارسة، لكن الإشكال أن ذات الممارس «أو الجماعة الممارسة» لا يفضي إل الممارسة العلمية إلا بتلبس رؤية وجودية أياً كانت، علم أم لم يعلم، وهذه الرؤية تتدخل كثيرا في تحديد مايصلح وما لا يصلح اعتباره ضمن منهجية الممارسة وتوجه نتائجها.

إذا كان الأمر كذلك، فمن التجوز الظاهر درس العلاقة بين «الدين» و«العلم» على اعتبار كافة ما يضمّن في العلوم ضمن العلم، ومن ثم: تشييد رؤية كونية للعلم الطبيعي حيال الأسئلة الوجودية ومعنى الحياة تحاكم إليها الرؤى الدينية والفلسفية ليقرر صلاح أي منها من عدمه، وبما أن الرؤية المهيمنة على العلوم الغربية هي الرؤية المادية ذات المضامين الداروينية، فسيتم استبعاد كل ما ترفضه تلك الرؤية باعتباره وهماً محله خارج دائرة العلوم، بخلاف ما تنطوي عليه تلك الرؤية وتمثله.

أما إن نظر إلى الرؤية المادية تلك بوصفها ديناً ـ على إطلاق الدين ليشمل كل ما يدين به الناس ـ فمفضٍ إلى فك ارتباطها بالممارسة العلمية وصلاحيتها لدراسة أوجه التعارض والالتقاء بينها وبين غيرها، كما أنه مفضٍ لإمكانية دراسة سليمة لعلاقة الممارسة العلمية بشتى الأديان.

إلا أن تلك العملية ـ أي فك الارتباط ـ ليست بالسهلة، وتتجاذبها عدة عوامل أبرزها:

ـ **الأول**: أن المؤثرات والرؤى الكونية مؤثرة لا محالة في نتائج العلماء الأولية حتى ولو عوّل بوبر وغيره على الموضوعية العلمية المعتمدة على النقد المتبادل، لأنها تلك الرؤى تصوغ وعي العالِم وآلية استخراجه للنتيجة العلمية على نحو خفي متسم ـ في بعض الأحيان ـ بالتعقيد، لقد كتب كارل بوبر ـ وهو رائد ما يعرف بالموضوعية العلمية ـ عدة نصوص جديرة بالتأمل في هذا السياق، إذ قرر «أن كل اكتشاف علمي منطوٍ على «عنصر غير عقلاني» أو «حدس إبداعي» بالتعبير البرغسوني»[1]، «يجب أن يبدأ العلم بالأساطير،

(١) Popper, K. (1935). The Logic of Scientific Discovery. p.8.

وبنقد الأساطير»[1]، «تتلخص أطروحتي في أن ما نسميه «علم» لا يختلف عن الأساطير القديمة بكونه شيئاً متميزاً عن الأسطورة، ولكن باقترانه بالممارسة النقدية، أي مناقشة الأسطورة بشكل نقدي. . . يجب أن نفهم أن العلم ـ بمعنى ما ـ هو صنع الأساطير تماماً كالدين»[2]، وبالتالي: فـ«العلم ليس نظاماً مؤكداً، أو بيانات راسخة؛ كما أنه ليس نظاماً يتقدم بثبات نحو حالة نهائية. . ولا يمكنه أبداً الادعاء بأنه قد بلغ الحقيقة، . . نحن لا نعرف، ولا يسعنا إلا أن نخمن وتسترشد تخميناتنا بالإيمان غير العلمي = الميتافيزيقي. قد نصف علمنا المعاصر بأنه متكون من «توقعات» و«تحيزات» و«مجازفات سابقة لأوانها»»[3]، بل قد كتب عالم الأحياء التطورية ستيفن جولد مرة: «لسنا ساذجين بما يكفي لتصديق الأسطورة القديمة القائلة بأن العلماء هم نماذج للموضوعية غير المتحيزة، وأنهم منفتحون بدرجات متساوية لجميع الاحتمالات، وأنهم لايصلون إلى استنتاجاتهم إلا من خلال وزن الأدلة ومنطق الحجة، نحن ندرك أن التحيزات والتفضيلات والقيم الاجتماعية والمواقف النفسية تلعب جميعها دوراً قوياً في عملية الاكتشاف»[4]

مما سبق يتبين أن عملية النقد المنوط بها غربلة النتائج التي تستحق أن توصف بالعلمية عن الأساطير مستلزمة لجهود حثيثة ومتطلبة لوقت كافٍ لإنجاز مهمتها ـ هذا على افتراض نجاحها ـ وهذا يعني أن دخول اللاعلم في الإجراءات العلمية حتمي.

إذا علم ذلك فليس الزعم بأن كافة ما يذكر ضمن الدين معتبر ضمن دائرة الدين الحق بأوهى من الزعم بأن كافة مايذكر في مسمى العلم الطبيعي

---

(١) Popper, S. K. R. (1969). Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. p.50.

(٢) Ibid:. p.127.

(٣) Popper, K. (1935). The Logic of Scientific Discovery. p.279.

(٤) Gould, S. J. (1990). Wonderful life: the Burgess Shale and the nature of history. WW Norton & Company. p.244.

معتبر ضمن دائرة العلم الحق، أو بعبارة الفيلسوف كين ويلبر: «من الواضح تماماً أن الصراع الحقيقي ليس بين «العلم الحقيقي» و«الدين الزائف» بل بين العلم الحقيقي والدين الزائف من ناحية، والعلم المزيف والدين الحقيقي من ناحية أخرى، . . . ولذا فإن العلم الحقيقي والدين الحقيقي هما في الواقع متحالفان ضد الزائف منهما»[1]، وهذه العبارة ـ بعيدا عن مقاصد ويلبر بالدين الحقيقي ـ يمكن تخريجها على المفهوم التيمي المقرر عدم إمكانية حدوث تعارض حقيقي بين نص صحيح وعقل صريح وتقديم القطعي على الظني منهما، فإذا «تعارض دليلان، سواء كانا سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكونا أحدهما قطعياً والآخر ظنياً، فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة»[2] إلى آخر ماقاله رحمه الله.

ـ **الثاني**: أن الوصول إلى دقة المعلومة العلمية ـ الطبيعية ـ بين خصوم الرؤى الكونية المتضادّة عسير جداً، وبعيداً عن كون كل طرف يسحب البساط لصالحه ويوظف النتائج لدعم أطروحاته ويشكك في توظيف الأطراف الأخرى لذات النتائج، فإن كثيراً من المسائل المتنازع عليها مازالت في أُطُر التشكل الأولي ولم تكتمل صورتها لدى مكتشفيها ودارسيها أنفسهم، وذلك لكون التصورات العلمية تراكمية ـ تصحيحية، والبناءات الفلسفية للفرضيات العلمية متفاوتة الاعتبارات وغير مستقرة إلى حد ما في قبولها ورفضها، وقد جرى تفصيل الحديث حول ذلك في موضع سابق[3]

ـ **الثالث**: أن درس العلاقة بين العلم والدين في المؤسسة الأكاديمية

---

(١) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.128.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ٧٩ وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٤/ ٢٢٢.

(٣) انظر إن شئت: الفصل الرابع من هذا المؤلف.

الغربية متأثر بشدة بالنزعة العلموية ـ الوضعية ـ التي طغت في القرنين الثامن والتاسع عشر وغالت في تقديس العلم الطبيعي التجريبي معتبرة إياه سبيل الحقيقة الأوحد وما عدا هذا السبيل محض خرافة، وعلى إثر هذا التأثر حكم على الدين بالآلة الإمبريقية المجردة التي أقصت في حكمها ـ لقصورها الذاتي ـ عناصر مهمة لا يمكن دراستها وفق المنطق الوضعي، ومن هنا فإن درس العلاقة بين الدين والعلم في الواقع الأكاديمي الغربي مشكل في استمداده، لأنه نتاج هذا الاستبطان للرؤية الوضعية قديماً والعلموية حديثاً.

هذه النزعة المغالية لفتت كثيراً من فلاسفة العلم لإعادة النظر في مناهج العلم التجريبي ومدى كفاءتها لاستبداد الحقيقة وعصمة نتائجها من الخطأ، فتتابع نقدهم للمفهوم والمنهج العلمي، ورأى كثيرون أن الاتجاه الوضعي ـ والعلموي من ورائه ـ ما هو إلا تعبير عن الجنوح إلى تحنيط العلم وتحويله إلى إيمان جديد في ظل الوثوقية العالية بقدرته على تقديم الأجوبة لكل الأسئلة[١]، وأن العلم الطبيعي كغيره من المنتجات البشرية لا يتمتع بالحصانة من المؤثرات الخارجة عن مجاله، وأن الهالة العلمية لانضباط المناهج التجريبية والتزامها بالموضوعية وخضوعها الصارم مبالغ فيها إلى حد كبير، لقد كتب يورجن هابرماس وهيوستن سميث كتابات معاصرة تشير ـ بحسب كين ويلبر ـ إلى حجم توغل الرؤية العلموية في العلم الممارَس، ثم قال: «ليس ثمة أحد يدعي بصراحة أنه «علموي» ـ فالكلمة تبدو بذاتها وصمة مرضية ـ إلا أن المشروع العلمي التجريبي عامةً ما يرفض بشكل ضمني أو صريح المناهج المغايرة له بوصفها غير صالحة مماثلاً بينها، . . . لايزال «التحقق التجريبي» يحّكم اليوم في الفلسفة وعلم النفس السائد، وهو يعني: «التحقق بالحواس أو امتداداتها» ولا يتم قبول أي شيء آخر من حيث المبدأ»[٢]

(١) ومنهم: هابرماس في نقده الشهير، وقد جمع الدكتور حسين علي طائفة من هذه الدراسات في كتابه العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية، انظر: ص٢٠ و٤٠ و٩٩.

(٢) Wilber, K. (2001). Eye to eye: The quest for the new paradigm. Shambhala Publications. p.28.

إن أكبر مشكلة معرفية/ابستمولوجية للدعوى العلموية ـ كما يقرر ويلبر ـ هي حتمية دحضها الذاتي لنفسها: «إن العلموي لا يقول: «إن الدليل التجريبي هو أفضل طريقة لاكتساب الحقائق في مجال المعنى» فحسب؛ لكنه يقرر أن الافتراضات الصحيحة هي التي يمكن التحقق منها تجريبياً لا غير، لكن لسوء الحظ، لا يمكن التحقق من صحة هذا الافتراض تجريبياً، ولا يوجد دليل تجريبي على أن الدليل التجريبي وحده حقيقي، ولهذا ـ كما يقول سميث ـ فإن الزعم بأنه لا توجد حقائق باستثناء تلك الخاصة بالعلم ليس بحد ذاته حقيقة علمية قابلة للاختبار، وبذلك تتناقض العلموية مع نفسها»[1]

أحد أظهر الأشكال العلموية في النسيج التطوري هي دعوى حدوث التطور بالطفرات العشوائية القائمة على الصدفة كعامل وحيد لظهور الأنواع، وبعيداً عن حدوث التطور ذاته من عدمه؛ فإن «جاك مونو» ـ أحد أشهر التطوريين المؤمنين بالصدفة المحضة ـ قد أشار إلى تلازمات مهمة يجرها هذا النوع من الإيمان، إذ بينما يصرح بشكل مستمر بأن: «التطور... نتاج يانصيب ضخم يترأسه الانتقاء الطبيعي، واختيار الفائزين النادرين يتم بشكل عشوائي أعمى، هذا المفهوم وحده هو المتوافق مع الحقائق»[2]؛ يعود للإقرار بعجز المنظور العلموي عن ترجيح أية فكرة على غيرها ولو كانت ذات الضرورة العشوائية لأنه لا شيء يمنحها وسام التميز عن مثيلاتها من الأفكار في ظل التسوية الشاملة للمادة: «على حد علمنا، فإن مفهوم التطور بوصفه انتقاءاً بالصدفة أصح من النظريات المنافسة له، ولكن إذا كان هذا صحيحاً؛ فلن تكون هناك طريقة على الإطلاق لمعرفة ذلك، إذ إنه إذا كانت جميع الظواهر نتاجاً للصدفة العمياء بالتساوي، فلا يمكن أن يكون هناك شك في أن أحد الأشياء أكثر صحة من الآخر، على سبيل المثال: يعتبر الضفدع والقرد نتاج التطور الإحصائي بشكل متساوٍ، ولا يمكننا القول إن

---

(١) Ibid: p.28.

(٢) Monod, J. (1971). Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology, Knopf, p.138.

الضفدع أكثر صحة من القرد. وكذلك الأفكار؛ نظراً لأن جميع الظواهر هي نتائج فرصة إحصائية، فإن الأفكار هي أيضاً منتجات من هذا القبيل - وبالتالي من المستحيل أن تكون فكرة واحدة أكثر صدقاً من الأخرى، لأنها كافة نتاج مصادفة متساوية، فإذا كان كل شيء نتاج ضرورة إحصائية، فإن فكرة الضرورة الإحصائية تكون كذلك»[١]، «كل الأفكار متساوية في الكيمياء الحيوية، لا يمكن أن تكون هناك أفكار حقيقية مقابل أفكار خاطئة، يمكن فقط أن تكون هناك أفكار فحسب، فإذا كانت الأفكار قابلة للاختزال في نهاية المطاف إلى إطلاق الإلكترونات في الجهاز العصبي، فلا يمكن أن تكون هناك أفكار حقيقية وأفكار خاطئة لسبب بسيط وهو عدم وجود إلكترونات حقيقية مقابل إلكترونات زائفة»[٢]

لأجل هذا الذوبان المفاهيمي والتشظي المعرفي في المرادات بالعلم والدين قد تتعذر المعالجة المتوازنة للعلاقة بينهما إلا بتحديد المقصود بالعلم والدين على سبيل التفصيل، لقد ذكر كين ويلبر تسعة تعريفات للدين[٣] وانتهى إلى أن تعريف الدين مهمة شبه مستحيلة نظراً لصعوبة إيجاد مشتركات مركزية بين الأديان[٤]، وكذلك انتهى فيلسوف العلوم لاري لودان لانعدام معيار سليم للتمييز بين العلم واللاعلم[٥]

نتيجة لذلك: ستظل كل معالجة لهذه الإشكاليات السائلة محصورة بأُطرها لا تتعداها إلى غيرها، ومن ثمّ: فإن درس انعكاسات الرؤية الداروينية على العلاقة بين العلم والدين، لا بد من تحديده بالرؤية العلمية المعاصرة التي تهيمن عليها العلموية الصريحة أو الضمنية، ومن ثم دراسة العلاقة بينها

---

(١) Wilber, K. (2001). Eye to eye: The quest for the new paradigm. Shambhala Publications. p.28.

(٢) Ibid: p.29.

(٣) Wilber, K. (2001). Grace and grit: Spirituality and healing in the life and death of Treya Killam Wilber. Shambhala Publications. p.176.

(٤) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.9.

(٥) Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In Physics, philosophy and psychoanalysis pp.112-125.

وبين الديانة المسيحية باعتبارها الديانة المركزية وواجهة التدين الأولى التي كان على الداروينيين في الغرب تجاوزها.

ـ وقائع المواجهة:

كانت السلطة الكنسية في أوروبا إبان صدور «أصل الأنواع» آخذة في الضعف والتهالك بعد طلاقها من الساسة تحت وقع الثورة الفرنسية وما بعدها من أحداث دامية، وتنحيتها عن فاعليتها الاجتماعية ـ العلمية إثر الضربات التي تلقتها منذ الثورة العلمية خلال القرن السادس عشر على يد كوبرنيكوس ومن بعده من علماء الفلك حين مارست استبدادها الفكري وقيدت التفكير بعدم تجاوز المنظور الكنسي الذي انطلق من التصورات الأرسطية ـ القبلية ـ في نظرته للكون[١]، فكان بعض العلماء ـ آنذاك ـ يحاول التوفيق بين النظريات الحديثة ـ القائمة على الخبرة التجريبية ـ والكتاب المقدس عقيب طرحها اتقاء للكنيسة، ومع تزايد الصراع عبر السنين انتقلت منهجية التوفيق إلى الطرف الأضعف في المعادلة أي رجال الكنيسة، الذين سلكوا مسالك شتى في طرحهم التوفيقي من التأويل إلى التفويض[٢]

لكن النظرية التطورية الداروينية التي برزت في القرن التاسع عشر أصابت المسلك التوفيقي بالشلل المؤقت عندما هاجم داروين معتقدات رئيسة في الدين النصراني، فإلى جانب أساسها الرافض للخلق المستقل وثبات الأنواع اللذين يؤكدهما سفر التكوين، وتبنيها للصدفة العمياء، افترضت الداروينية انقضاء حقب سحيقة منذ بدايات الحياة مما صدم مشاعر المؤمنين بما دل عليه الكتاب المقدس من محدودية زمنها[٣]، وشككت ـ بل رفضت ـ قصة آدم وحواء التي تشكل أساس عقيدة الخطيئة الأصلية التي مثلت قطب الرحى

---

(١) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA. p.7.

(٢) تتبع د.حسن الاسمري في رسالته للدكتوراه المسالك التوفيقية للنظريات الحديثة وذكر هذا الملحظ المهم، انظر: النظريات العلمية الحديثة، حسن الأسمري ١/١٢٧ و١/١٣٩.

(٣) Russell, B. (1969). Religion and science, Oxford University Press, USA. p.75.

للإيمان المسيحي برمته[1]

ومع ذلك، لم يكن كافة ما ذكر رأس هرم التحديات بالنسبة للمسيحيين، فعلى أن النصوص الابتدائية لسفر التكوين قد نصت على أن خلق غالب أنواع الحيوانات قد تم استقلالاً[2]، إلا أنها قابلة للتأويل عند البعض أو حتى الإيمان برمزيتها عند آخرين، لقد كان التحدي الأكبر هو المزاحمة الداروينية للجوانب الإيمانية المركزية لدى المسيحيين، الخلود الأبدي للروح، التجسد والقيامة ليسوع، فساد الطبيعة البشرية المستلزم للسعي للخلاص، كل هذه المفاهيم بدت غير مقبولة في التصور الدارويني الجديد لوهمية الدين واكتفاء العالَم الطبيعي بنفسه من غير افتقار للتدخل الإلهي حيث ينظِّم الانتخاب الطبيعي تكيف كل نوع بشكل مستمر في ظل عملية «مادية» كاملة، وإذا كان البشر قد انحدروا من «قردة عليا» فعندئذ لن يكونوا خارج بقية العالم الحي ولكنهم بالفعل محض جزء «غير مجاوز» منه[3]

ـ ردة الفعل المسيحية:

لم يكن الموقف الرسمي للكنيسة موازياً لضراوة الهجمات الداروينية، بل اتسم بالسلبية والبرود النسبي فيما عدا صيحات متفرقة عامتها ضمن داخل

---

(١) تفترض المسيحية التقليدية أن الله خلق آدم وحواء ونهاهما عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر، فأغرتهما الحية فارتكبا بذلك جريمة لاتغتفر، وظل الجنس البشري يرسف في أغلال الخطيئة الموروثة، حتى رحم الله العالم فأرسل ابنه الوحيد ـ تعالى الله عن ذلك ـ الذي هو الأقنوم الثاني من الثالوث، فقتل على الصليب ليخلص البشرية من هذه الخطيئة.

For more, see: Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that Have Shaped our World View.. p.305-307.

And: Riley, J. (2019). Popes, papers & publics: media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham). p.102-103.

(٢) The Holy Bible, Translated From The Latin Vulgate, Version: 1609, 1582, Book of Genesis: (1:1-28), and: (2:4-22)

(٣) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.542.

and: Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4), 490-491.

and: Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.131.

دائرة رجال الأكليروس الضيقة، حتى إن عالم الحيوان الفرنسي بيير غراسيه تعجب ـ فيما بعد ـ من تخاذل رجال الدين المسيحين حيال إيحاء الداروينية المادي المناهض للأديان[١]، بل إن المؤرخ التقليدي لهذا الموضوع أندرو وايت ـ والذي كان من أكثر من روج لثورية الصراع بين الدين والداروينية ونقل عنه من بعده ـ أقر بحقيقة التغير السريع في موقف اللاهوتيين حيال النظرية النشوئية من الاستنكار المبدئي إلى التعاطي التوفيقي في العقد الأول من بروزها وقبل أن يصدر داروين كتابه الثاني «تسلسل الإنسان»[٢]، كما ذكر أرنست ماير ومايكل روس أن القبول الاجتماعي للتطور كان سريعاً جداً، يقول ماير: «أضحت فكرة التطور مقبولة بين عشية وضحاها»[٣]، وكتب مايكل روس: «الدليل التأكيدي لدي على ذلك هو السرعة التي تحولت بها الامتحانات الإنجليزية التعليمية من أسئلة مناقشة التطور ذاته إلى مناقشة أسبابه»[٤]، وذكر في موضع آخر أنه بحلول منتصف سبعينات القرن التاسع عشر كان عموم المجتمع الغربي يقبل شكلاً من أشكال التطور[٥]، وبغض النظر عن مدى دقة تلك الاستنتاجات فإن المقصود من عرضها ـ كما قال أحد المؤرخين ـ أن: «الميول الدينية لعبت دوراً أقل مما يظن الناس»[٦]، إذ أن شخصيات من أعلى السلطات الدينية البروتستانتية زمن داروين قبلت فكرة التطور الإلهي/ الموجه[٧]، أما الكاثوليك ـ وهم الكثرة الكاثرة من المسيحيين ـ

---

(١) انظر: أصل الأنسان بين العلم والكتب السماوية، موريس بوكاي، ترجمة: فوزي شعبان ص٤١.

(٢) White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1). p 113.

(٣) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4), 490-491.

(٤) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.14.

(٥) Ibid:. p.245.

(٦) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789 New York, Appleton-Century-Crofts. p.96.

(٧) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.6 and: Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.98.

فإن عامتهم كانوا ـ آنذاك ـ في أدنى درجات السلم الاجتماعي في بريطانيا وأمريكا وكانوا في شغل بشؤون عيشهم عن التطور ومناقشاته وقد سجّل وايت وغيره معارضة عدة أسماء من كبار أساقفتهم ما لبثت ـ بعد ذلك ـ إلا أن سلكت المسلك التوفيقي[١]، وفيما بعد: اندمج عمومهم في القبول الشعبي للتطور[٢]، كما أن داروين نفسه دفن في دير ويستمنستر[٣]، وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن لا ثمة معارضة للداروينية، ولكن يعني ـ فحسب ـ أن تلك المعارضة لم تكن بتلك الهالة المرسومة في كتب الصراع بين الدين والعلم، لقد أشار عدد من المراقبين: «إلى أن الروايات الكبرى لتاريخ التطور والكاثوليكية لا تدعمها الأدلة التاريخية، إذ أن أطروحة الصراع لا تقدم الصورة المناسبة للعلاقات التاريخية بين الكاثوليكية والتطور، مثلها مثل المجالات الأخرى في تاريخ العلم والدين»[٤]، كما أفصح كثير من المؤرخين عن المبالغات التي وصفت بـ«الأساطير» حيال تلك المعارضة للداروينية من قبل المسيحيين على اختلاف طوائفهم، أبرزها ما ذكر حول المناظرة التاريخية بين توماس هكسلي ـ الذي لقب بكلب داروين ـ والأسقف ولبرفورس عن كون هكسلي ألجم خصمه عندما ذكر الأسقف أنه لا يتشرف أن يكون حفيداً لأنسال القردة، فرد هاكلسي بكونه يفضل الانتساب للقردة على أن ينتسب لمن اتسم بتعطيل العقل وتجاهل الحقيقة[٥] وعن كون الأسقف صرخ مهاجماً الداروينية: «إن مبدأ الانتخاب الطبيعي يتنافى تماماً مع كلمة الله»[٦]، يقول هؤلاء المؤرخون أن النقاش لم يحسم لصالح أنصار التطور أو «أن هكسلي أجبر الأسقف على الانجرار في

---

(١) White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1).. p 106-113.

(٢) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.142.

(٣) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.98.

(٤) Riley, J. (2019). Popes, papers & publics: media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham). p.88.

(٥) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.242.

(٦) Russell, B. (1969). Religion and science, Oxford University Press, USA. p.78.

خزي»، إذ تظهر الوثائق أن الأسقف وجماعته قد رضوا عن أدائهم في المناظرة، فضلاً عن كون هكسلي نصير داروين الشهير لم يقتنع بالانتخاب الطبيعي حتى يدافع عنه[١]، لكن مادة تلك المناظرة تناولها الإعلاميون حينها باختزال وتحوير شديدين بوصفها حلقة من حلقات الصراع بين العلم والدين[٢].

كانت وجهة نظر المعارضين من المسيحيين ـ ومنهم ولبرفورس ـ وجود تعارض بين نصوص سفر التكوين التي صرحت بالخلق المستقل وفكرة التطور من جهة، وبين ولوغ المادية في المضامين الداروينية جراء الاستغناء بالتفسير الطبيعي وعشوائية الانتخاب وعبثيته وحيونة الإنسان من جهة أخرى والمفضية لتوهيم صدقية ملكاته الروحية واعتقاداته الدينية، حتى قال قائلهم: «إن كانت نظرية داروين صحيحة، فإن سفر التكوين كذب، والإطار العلمي للكتاب المقدس منهار تماماً، ووحي الرب للإنسان ـ كما نعرفه نحن المسيحيين ـ خداع ووهم»[٣]، لكن الأصولية المسيحية كانت مشغولة ـ حينها ـ بمشاكلها الداخلية وانقساماتها على نفسها، حيث تنامت موجة الهرطقة والخلافات الدينية بين المنتمين إلى صفوفها، فضلاً عن غيرهم من الليبراليين الذين كانوا يحاولون زعزعة سيطرة الكنيسة على أتباعها من أجل الدفاع عن حرية الرأي[٤].

أما هكسلي؛ فلم يكن دفاعه عن الداروينية ـ في الواقع ـ إلا دفاعاً عن

---

(١) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.4-5.

and: Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p95.

And: Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.98.

(٢) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.242.

(٣) White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1). p 107.

And: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.24.

(٤) Booth, S. P. (1969). Essays and Reviews: The Controversy As Seen In the Correspondence and Papers of Dr. EB Pusey and Archbishop Archibald Tait. Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church, 38(3), 259-279.

And: Brock, W. H., & MacLeod, R. M. (1976). The Scientists' Declaration: Reflexions on science and belief in the wake of Essays and reviews, 1864-5. The British journal for the history of science, 9(1), p.39.

الإيديولوجيا العلموية اللادينية، لم يكن هكسلي ملحداً بمعنى كونه منكراً لله، بل كان أول من سك لفظ «اللاأدرية» وتمثل به؛ إلا أنه كان مناوئاً شديداً للأديان معتقداً بوهميتها، كانت جهود هكسلي في الدفاع عن الداروينية ضمن مشروع إزاحة الأديان عن حياض العلم الطبيعي التي تواطأ عليها أعضاء نادي إكس في اجتماعاتهم المستمرة ١٨٦٤ ـ ١٨٩٣ وكانت رسالة النادي المعلنة «من أجل علم نقي وحر وغير مقيد بالعقائد الدينية» وقد مثل ذلك النادي بدايات تغلل الفكر العلموي في الفكر الغربي ـ الإنجليزي على وجه الخصوص[١].

ـ بيان إكسفورد وتداعياته:

عام ١٨٦٠م كتب سبعة رجال دين إنجليكانيين مراجعات للكتاب المقدس أنكروا فيها الخلود الأبدي للروح والثواب والعقاب لها بدعوى تصادمها مع المعارف الحديثة ـ وربما تأثراً بالطرح النشوئي للتدين الذي نظر إلى العقاب الأبدي بوصفه فكرة مستحدثة لترسيخ الاستبداد السياسي[٢] ـ اقترح هؤلاء تطورا روحياً بديلاً، لم يكن مثل هذا الطرح مستغرباً في مثل القرن التاسع عشر ـ قرن التطور وتسيد المادية ـ إلا أن ما أثار زوبعة الاعتراضات هو صدورها من رجال دين ـ ستة منهم تم ترسيمهم ـ، وذكر المعارضون أنه ليس لدى هؤلاء الحق في اعتناق مثل هذه الآراء في نفس الوقت الذي يشغلون فيه مناصبهم الكنسية، وبالفعل، عام ١٨٦١م تم تقديم اثنين منهم لمجلس اتحاد المحاكم الكنسية الذي أدانهم بالهرطقة وحرمهم من وظائفهم، تم اسئناف الحكم من قبل المحكمة الملكية الخاصة ونقضه بعد ثلاث سنوات من صدوره، وتمت تبرئة الكتاب عن الإدانة، حينها صدر بيان موقع من قبل أحد عشر ألفاً من رجال الدين الإنجليكانيين لرفض تبرئة الرجلين، وأكد الموقعون على سلطة الكتاب المقدس والتفويض الإلهي

---

(١) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.104.

(٢) Penn, I. (2007). Dogma Evolution & Papal Fallacies. AuthorHouse. p.9.

والإيمان بالثواب والعقاب الأبديين، في الوقت ذاته؛ قام مجموعة من العلماء الشباب قدر عددهم بسبعمئة وسبعة عشر ٧١٧ عالماً بالتوقيع على عريضة تنص على: «استحالة تعارض كلمة الله المكتوبة في الطبيعة، وكلمته المكتوبة في الكتاب المقدس مهما بدا اختلافهما»[١]

ـ ردة الفعل الداروينية:

في تلك الفترة وخلال سبعينات القرن التاسع عشر تولى رواد الداروينية البارزين كهكسلي وفوجت وهيكل وبوخنر ـ الذين كانوا أكثر داروينية من داروين ـ التبشير بالداروينية في أرجاء أوروبا باعتبارها كاسحة ماتبقى من الأديان حتى تواضع الدارسون على أن ذلك العقد هو الأكثر تورطاً في أطروحة الصراع بين العلم والدين[٢]

أما داروين فكان يراقب ما حدث بحذره وهدوئه المعهودين، فلم يشأ اقتحام السجالات الدائرة، ولم يحاول استفزاز المتدينين في بادئ الأمر، بل لاطفهم بإدراج عبارات موهمة حول الخالق والخلق الأولي في كتابه الشهير خلت منها الطبعة الأولى وأُدرجت في باقي الطبعات[٣]، وبعد موجة الاحتجاج اللاهوتي على نظريته، أرشدهم إلى تبني التطور الموجه كمسلك توفيقي راسله أحد اللاهوتيين به[٤]

---

(١) Lindberg, D. C., & Numbers, R. L. (Eds.). (1986). God and nature: historical essays on the encounter between Christianity and science (No. 81). Univ of California Press. p.341.
and: Allin, T. (2015). Christ Triumphant: Universalism Asserted as the Hope of the Gospel on the Authority of Reason, the Fathers, and Holy Scripture. Wipf and Stock Publishers.p.xxviii and: Parry, R. A., & Ramelli, I. L. (2019). A Larger Hope?, Volume 2: Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century (Vol. 2). Wipf and Stock Publishers.

(٢) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.242,
And: Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.104.
And: Toal, C. (2012). Preaching at the British Association for the Advancement of Science: sermons, secularization and the rhetoric of conflict in the 1870s. The British Journal for the History of Science,p. 75.

(٣) Darwin, C. (1959). On the origin of species, London: John Murray. p.432.

(٤) Darwin, C. (1959). On the origin of species, Sixth London Edition, with all Additions and Correction. p.431.

ويبدو أن ردة الفعل المسيحية الباردة ـ في عمومها ـ قد دفعت بداروين للتصريح بماديته المتطرفة ونظرته الوضعية التقويضية للأديان في كتابه الثاني «تسلسل الإنسان والانتقاء الجنسي ١٩٧٢»؛ فالتأله والإيمان بالغيب ـ عند داروين ـ مرحلة تالية للوثنية[١]، والمشاعر الدينية المؤلفة من الحب والخضوع التام لقوة عليا ممجَدة، والافتقار الشديد إلى الاتكال، والخوف المرافق للإنسان، والتبجيل والعرفان بالفضل لها، كلها في نظره ترّهات لا يمكن لممارسها التقدم في ملكاته الأخلاقية والذهنية بقدر معقول، كما أن لها نظائر في غرائز الحيوانات الأقل في المستوى، ثم يخلص إلى أن الأديان ماهي إلا درجة خرافية في المعراج التطوري للملكات الذهنية؛ ينبغي تجاوزها إلى النظرة الوضعية[٢]

هنا دخل الكاثوليك على خط المواجهة عندما نظر البابا بيوس التاسع ـ عقيب صدور الكتاب ـ إلى الداروينية بوصفها نظاماً مسيئاً للتاريخ وهابطاً بالتقاليد الإنسانية، ومعادياً لكل علم ومنطق وعقل، ومستبعداً للرب بماديته الكمونية[٣]، وهذا الموقف من أعلى سلطة كاثوليكية كان له وزنه في تلك الحقبة إلا أنه لم يُصدر تصريحاً رسمياً بشأن الداروينية، مع أن مجلس كولونيا الكاثوليكي في ألمانيا أعلن ـ عبر مرسوم أصدره قبل ذلك عام ١٩٦٢م ـ اعتبار التطور البشري معارضاً للكتاب المقدس، وتم تصديق المرسوم والاعتراف به من قبل الفاتيكان لكنه لم يعمم من قبله[٤]، واستمر صمت الكنيسة الكاثوليكية لما يقارب سبعين سنة لاحقة لوحظ خلالها تفشي الأصوات التوفيقية بين الكاثوليك والبروتستانت ـ وخاصة في أوروبا ـ[٥]،

---

(١) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.62-63.

(٢) Ibid:. p.65-66.

(٣) White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1). p 110 and: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.24.

(٤) Riley, J. (2019). Popes, papers & publics: media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham). p.99.

(٥) White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1). p.115.

وظل الموقف التوفيقي والتغاضي الكنسي سائداً[1] حتى حدث ما أعاد الجدل بين الداروينية والأديان إلى بؤرة الاهتمام.

ـ محاكمة سكوبس:

تم تمرير قانون يحظر تدريس التطور لتعارضه مع الإنجيل في ولاية تينيسي عام ١٩٢٤م، وعندما أراد الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية نقض القرار أسند إلى أحد المعلمين[2] خرق قانون الولاية عبر تدريسه للتطور عام ١٩٢٥م، فنُظِّمت محاكمة علنية للمعلم بتهمة خرقه لقانون الولاية وغايتها ـ كما يرى بعض المؤرخين ـ جذب الأنظار لبلدة دايتون الصغيرة في الولاية ذاتها، أدين المعلم وفرضت عليه غرامة مالية، لكن قرار المحاكمة العلنية جذب الكثير من الأنظار لمحاكمة وهمية: «كانت من أكثر المحاكمات سيئة السمعة في القرن العشرين، تم خلالها محاكمة مدرس شاب لتدريسه التطور من قبل مرشح رئاسي ثلاث مرات، دافع عنه محام مشهور ملحد، وكتب عنها صحفي ساخر»[3]، يقول المراقبون إن ما حوكم فعلاً هو مذهب الخلق لا التطور؛ وذلك من أجل لفت انتباه العالم لـ«حتمية الصراع بين المسيحية والتطور» أي: «بين العلم والدين»، ولم يبطل قانون الولاية المتعلق بحظر تدريس التطور إلا بعد ٤٢ عاماً[4].

ـ الموقف الرسمي للفاتيكان:

شكلت محاكمة سكوبس وما تبعها من محاكمات[5] نقطة تحول للموقف

---

(١) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.241, and: Riley, J. (2019). Popes, papers & publics: media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham). p.105.

(٢) ويدعى جون سكوبس، ومن هنا جاءت التسمية الشهيرة للمحاكمة.

(٣) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.148.

(٤) Ibid:. p.148, 165.

And: Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. pp.4-6.

and: Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.241.

(٥) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books.. p.6-24.

المسيحي، حيث خفتت الأصوات الدينية المعارضة ـ تدريجياً ـ إزاء هجوم الداروينين الشرس على معارضي التطور بوصفهم أعداء العلم ومحاربي المعارف لصالح الأصوات التوفيقية[١]، حتى صدر أول موقف رسمي للفاتيكان عام ١٩٥٠م حينما أعلن البابا بيوس الثاني عشر انفتاح العقيدة الكاثوليكية لقبول التطور والتوفيق بينه وبين المسيحية بوصفه «فرضية» قابلة للبحث والنقاش المشترك بين العلماء واللاهوتين جنباً إلى جنب[٢]، ثم أصدر البابا يوحنا بولس الثاني عام ١٩٩٦م منشوراً بابوياً نص فيه على كون التطور «أكثر من مجرد فرضية» وأنه «لايتعارض مع الإيمان بالكتاب المقدس»[٣]، ثم صدرت تصريحات البابا بنديكت السادس عشر التي أقرّ فيها بوهم التعارض بين الإيمان والتطور وبأن: «هناك الكثير من البراهين العلمية لصالح التطور والتي يبدو أنها حقيقة يمكننا رؤيتها والتي تثري معرفتنا بالحياة»[٤]، ثم ألقى البابا فرانسيس خطاباً عام ٢٠١٤ أمام الأكاديمية البابوية للعلوم، ذكر فيه: «إن تطور الطبيعة لا يتعارض مع مفهوم الخلق»[٥]

لقد انتقل البابوات ـ كما رأينا ـ من الانفتاح لنقاش التطور مروراً بالتوفيق الجزئي التدريجي فالتوافق الكامل مع التطور فيما يتعلق بالخلق، لقد آمن كلٌ منهم بشكل من أشكال التطور التوحيدي/الإلهي، ولم يستثن البابوات التطور الجسدي البشري، إلا أنهم اطبقوا على استثناء تطور الروح ورفض المضامين الداروينية المادية[٦]

(١) Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown. p.241, and: Riley, J. (2019). Popes, papers & publics: media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham). p.105.

(٢) Schuck, M. J. (1991). That They Be One: The social teaching of the papal encyclicals, 1740-1989. Georgetown University Press.57.
And: Riley, J. (2019). Popes, papers & publics,. p.107-109.

(٣) Artigas, M., Martnez, R. A., Glick, T. F., & Martśnez, R. A. (2006). Negotiating Darwin: the Vatican confronts evolution, 1877-1902. JHU Press. p.1.
And: Riley, J. (2019). Popes, papers & publics,. p.109-111.

(٤) Riley, J. (2019). Popes, papers & public,. p.114-117.

(٥) Ibid:. p.120.

(٦) Ibid:. p.124.

يفسر المراقبون تأني الموقف الرسمي الكنسي وتؤدته ومن ثم نزوعه إلى التوفيق كأثر رجعي للصراع الكنسي مع جاليليو، لقد نُشرت وثائق الفاتيكان الخاصة بالإجراءات ضد جاليليو لأول مرة في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، وخضع سلوك السلطات الكنسية ـ حينها ـ للمراقبة الدقيقة لئلا يتكرر السيناريو ذاته مع التطور[١]، لكن المؤسسة الرسمية الكنسية لم تستطع ـ مع ذلك ـ إخماد المعارضة المسيحية للتطور على وجه تام، فمازالت هناك بعض المنظمات والمعاهد المسيحية المنابذة للتطور والمتبنية لاعتقاد الخلق المستقل، أعني من يصفهم الداروينيون بالخلقيين/ الخلقويين، **وبالجملة**، فإن المواقف المسيحية من التطور يمكن تلخيصها في ثلاثة مواقف:

ـ **الموقف الأول**: الرفض الكامل للرؤية الداروينية جملة وتفصيلاً والاعتقاد بالخلق المستقل للكائنات الحية، ويسمى هؤلاء بالخلقيين، وقد كانوا كثرة كاثرة زمن داروين إلا أن أعدادهم في الوسط الغربي انحسرت فيما بعد لصالح الموفقين، ولم يكن الخلقيّون محض لاهوتيين أو رجال دين فحسب، بل برزوا من شرائح اجتماعية متعددة، وحمل بعضهم ـ ومازال ـ شهادات عليا في البيولوجيا، ومن أشهرهم لويس أغاسيز البيولوجي البارز المعاصر لداروين، وعالم اللاهوت الشهير تشارلز هودج وأشهر «المبشرين» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر: دوايت إل مودي الذي قرر بأن: «التظاهر على أن آدم وحواء ليسا الوالدَين الوحيدين للبشر. . . وأن ذلك الوقت لم يكن كما هو موصوف في الكتاب المقدس نموذج لاعتداءات العلم الكافر على سجلات إيماننا»[٢]

أما الخلقيّون المعاصرون فلهم وجود معتبر ومعاهد لنشر رؤاهم وعامتهم في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن أبرز حركاتهم: الحركة الإنجيلية التي ينتمي إليها كثير من البروتستاتيين[٣]، ومنظمة الأرض الفتية، ومن أبرز

(١) Artigas, M., Martnez, R. A., Glick, T. F., & Martśnez, R. A. (2006). Negotiating Darwin: the Vatican confronts evolution, 1877-1902. JHU Press. p.5.

(٢) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.154-155.

(٣) Koch, R., & Smith, C. (2006). Suicide of the West. A&C Black.P.44.

مؤسساتهم: معهد أبحاث الخلق ICR بدالاس في ولاية تكساس، وجمعية البحث الخلقي في ميتشجان اللذين أسسهما هنري موريس ودوان جيش[١]، ومتحف الخلق AIG بسينسيناتي الواقعة في ولاية كنتاكي برئاسة كين هام[٢]، و«المؤسسة الخلقية» التي تضم فروعاً عدة حول العالم[٣]

يشتكي هنري موريس ـ قبل وفاته ـ من تجاهل التطوريين لأطروحاتهم الخلقية ورفضهم إجراء مناظرات أو حوارات علنية بينهم وبين الخلقيين، ثم يكتب: «الحقيقة هي أن أنصار التطور يؤمنون بالتطور لأنهم يرغبون بذلك فحسب، إنها رغبتهم الجامحة في شرح أصل كل شيء بلا خالق، وبالتالي: فإن مذهب التطور هو في جوهره ديانة إلحادية... إن الهدف هو تقويض أي فاعلية للإله في أصل الكون وكافة مكوناته، بما في ذلك الإنسان»[٤]

ويقول كين هام: «التطور هو تصور ديني غايته تأليه الرأي البشري، وثماره ـ نتيجة تنحية الخالق والمشرع ـ هي الفوضى والفسق والنجاسة والإجهاض والعنصرية والاستهزاء بالله. الخلق هو تصور ديني يقوم على كلمة الله، وثماره ـ نتيجة الخضوع لروح الله ـ هي المحبة والفرح والسلام والصبر واللطف والصلاح والإخلاص والوداعة وضبط النفس»[٥]، «التطور هو في الأساس فلسفة دينية، نحن في مؤسسات الخلق نشرح للناس أن كلا من الخلق والتطور هما رؤيتان دينيتان للحياة يبني عليها الناس نماذجهم الخاصة للفلسفة أو العلم أو التاريخ، وبالتالي: فإن القضية ليست العلم مقابل الدين، بل دين مقابل دين آخر»[٦]

---

(١) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.8, 121.
And: https://www.icr.org/who-we-are

(٢) Ham, K., Ross, H., Haarsma, D., Meyer, S. C., & Gundry, S. N. (2017). Four Views on Creation, Evolution, and Intelligent Design. Zondervan Academic.

(٣) See their website: https://creation.com/who-we-are

(٤) Morris, H. M. (2001). Evolution is religion, not science. Institute for Creation Research.

(٥) Ham, K., & Cardno, S. (1987). The lie: evolution. Green Forest, AR: Master Books. p.22.

(٦) Ibid:. p.25.

- **الموقف الثاني**: القبول كامل للرؤية الداروينية، وهو موقف لأقلية مسيحية تصورت الدين في صورة رمزية مغالية في تجريدها ومباعدتها عن الالتزام بالمضامين الدينية لصالح الداروينية، مما آل بها لاعتناق ربوبية فجة حيناً، أو اعتناق نوع من وحدة الوجود السبينوزية حيناً آخر، لم يجد أرنولد صديق هكسلي المقرب وسيلة لتلافي الصدام بين الرؤية الداروينية التي ينافح عنها في التعليم الحكومي وبين الكنيسة التي يرتادها باستمرار إلا بتجريد المسيحية من الوحي والمعجزات والتصور «الوحدوي للوجود»، كتب مرة: «شيئان عن المسيحية يجب أن يتضحا جيداً لمن له عينان في رأسه: الأول هو أن الناس لا يستطيعون الاستغناء عنها، والآخر هو أنهم لا يستطيعون التعامل معها كما هي»[١]

وبمثل ما آمن به ارنولد، يؤمن المفكر المسيحي تيلار دو شاردان بأن التطور المادي ليس إلا نمطا مصغراً للتطور الروحي الذي يتحقق عبر الصعود التدريجي المستمر لكافة أجزاء العالم المتعدد نحو وحدة روحية محققة للوعي الشمولي ومتحدة بالقوة الإلهية[٢]

وفي زمننا المعاصر يقف الدارويني المسيحي كينيث ميلر ضمن هذا الموقف، إذ يتّخذ للإله تصوراً ربوبياً عازلاً له عن قيوميته وتدبيره المستمر للكون لتسلم له عشوائية الانتخاب الطبيعي المطلقة بلا تضارب مع الإيمان، يؤمن ميلر بأن الله خلق الكون وقوانينه ثم تركه - بما في ذلك الانتخاب الأعمى الذي يسير بلا قانون -، كما ينزعج ميلر من تدبير الله وقيوميته المستمر للكون لأن ذلك - وفق تصوره - معرقل لوصول التفسير العلمي الطبيعي إلى الأسباب المادية للظواهر الطبيعية، - وهي ما يعرف بحجة إلٰه الفجوات -، مع ذلك لا يؤمن ميلر بخلو العالم من المعنى، لأن الخالق عندما خلق الخلق في

---

(١) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.140.

(٢) De Chardin, P. T. (1995). Hymn of the Universe. Рипол Классик,. p.118, 128.

And: De Chardin, P. T. (2002). Christianity and Evolution: Reflections on Science and Religion. HMH. pp.107-108, 127.

تلك المرة الواحدة قد وجه العالم لغاياته وأهدافه ـ التي لم يذكرها ميلر ـ[1] وبالجملة فإن تصور ميلر للإله وخلقه ضبابي إلى حد ما.

ـ **الموقف الثالث**: التوفيق بين الرؤية الإيمانية والرؤية التطورية، مما يستلزم رفض المضامين المادية للرؤية الداروينية، إضافة إلى الاعتقاد بمجازية الكتاب المقدس، أو تأويل سفر التكوين لصالح الرؤية التطورية، والتوفيقيون هم الصوت المسيحي المسيطر على الإدارات الكنسية في الغرب في هذه الأيام، وذلك لكون الاتجاه التوفيقي ـ البروتستانتي والكاثوليكي ـ كان سريع النمو زمن داروين وما بعده، إذ لم تستغرق عملية المؤالفة تلك سوى جيل واحد أو قريباً منه ـ كما يقرر المؤرخون ـ بعد صدور أصل الأنواع[2]

يؤمن التوفيقيون بما يسمى بـ التطور الخلقي/التطور الإلهي/التطور الإيماني/التطور الموجه، وهي إطلاقات متعددة لرؤية واحدة تقرر أن الخالق قد خلق الكائنات الحية بأسلوب تطوري وأنهم يعودون إلى سلف مشترك ـ أو عدة أسلاف مشتركة، ولا يؤمن عامة الموفقين بالعشوائية «المطلقة» للانتخاب الطبيعي، بل يقر معظمهم بقيومية الخالق وعنايته وتقديره المطلق لكل شيء[3]

ولا يستثني التوفيقيون ـ في الجملة ـ البشر من العملية التطورية، ويميل معظمهم إلى الاعتقاد بمجازية أبوة آدم للبشر، ورمزية قصة الخطيئة والهبوط البشري للأرض[4]، فيما عدا أقلية منهم ناقشت إثبات أبوية آدم للبشر وقصة

---

(١) Miller, Kenneth R.(1999), Finding Darwin's God: a scientist's search for common ground between God and evolution, Cliff Street Books.. p.122, 288-292.

(٢) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.514.
and: Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.142.

(٣) Scott, E. C. (1999). The creation/evolution continuum. Reports of the National Center for Science Education, 19(4), 16-17.

(٤) Lamoureux, D. O. (2008). Evolutionary creation: A Christian approach to evolution. Wipf and Stock Publishers. p.305.
and: Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.207.

الإهباط وفق تأويل مساوق للرؤية التطورية، ومن التطورات اللافتة في تلك المناقشات ما طرحه عالم الأحياء الحسابية جوشوا سواميداس من افتراض أثار الكثير من الجدل حول إمكانية ثبوت الخلق الإعجازي ـ المستقل ـ لآدم وحواء وتناسل مجموعة من البشر منهم متزاوجين مع البشر المتنسلين من القردة العليا، أي أن آدم أب لبعض البشر لا جميعهم[١]، وقد رحبت دوائر توفيقية كبرى بهذا الافتراض والاستمرار في تطويره[٢]، فيما رفض الخلقيون والتطوريون ـ بطبيعة الحال ـ هذا الافتراض، باعتباره تحريفاً مخالفاً للكتاب المقدس عند الأولين[٣]، واعتباره فرضاً دينياً لا يمكن اختباره ومناقشته ضمن العلم عند الآخِرين[٤]، وهذا الرفض الاستقطابي الحاد متغلغل لدى الطرفين ـ أعني الخلقيين والتطوريين ـ فبينما يصر الخلقيون على معارضة أصول المسيحية للتطور الدارويني، يشاركهم الرأي ذاته ملاحدة التطوريين، ويصرون على مناقضة التصورات التطورية للمسيحية[٥]، ليس ذلك فحسب، بل يقرر الملحد الشهير كريستوفر هيتشنز أن المذهب التطوري أزال «عن كل عقل يفكر» بقايا الأصولية المسيحية[٦]، ويدعي دانيال دينيت أن «الداروينية» «حمض عالمي: يلتهم كل شيء يصيبه»[٧]، ولذا يتوسع الداروينيون الجدد ـ أحياناً ـ في وصم

---

(١) Swamidass, S. J. (2019). The Genealogical Adam and Eve: The Surprising Science of Universal Ancestry. InterVarsity Press.. p.5-12.

(٢) Book Review: The Genealogical Adam and Eve, Published on March 23, 2020, BioLogos website, see online: https://biologos.org/articles/series/book-review-the-genealogical-adam-and-eve

(٣) A 'genealogical' Adam and Eve?,A review of The Genealogical Adam and Eve: The surprising science of universal ancestry, by S. Joshua Swamidassḥ
Published: 25 February 2020 Reviewed by Robert Carter and John Sanford, creation website, see online: https://creation.com/review-swamidass-the-genealo.

(٤) Callahan, T. (2020). Leaving the Garden: A review of The Genealogical Adam and Eve: The Surprising Science of Universal Ancestry by S. Joshua Swamidass. Skeptic (Altadena, CA), 25(1), 54-57.

(٥) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press.. p.4-6.
and: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.16.

(٦) Quoted in Marvin Olasky, "The Silver Age of Freethought," World (November 17, 2007): 36-38.
See online: https://world.wng.org/2007/11/the_silver_age_of_freethought

(٧) Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster. p.61-63, 521.

معارضيهم من التوفيقيين بـ«الخلقيين»، ولو كان هؤلاء التوفيقيون لا يؤمنون بالخلق المباشر للأنواع، هذه الحالة الاستقطابية بين المعسكرين المسيحي والدارويني دفعت بعض المؤرخين[1] لإعادة النظر في أوجه العلاقة بين الدين والعلم دون حصرها في الأوجه الصدامية السائدة، بل إضافة علائق أخرى تمكن من بلورة رؤى جديدة حول القضية وإمكانية تطويرها.

ـ إسقاطات المواقف المسيحية على درس العلاقة بين الدين والعلم:

عوداً على بدء، وكما قُرر في بداية هذا الفصل، فإن درس العلاقة بين الدين والعلم في الغرب غالباً ما حُرر انطلاقاً من المواقف السابقة ومثيلاتها من القضايا المضمّنة في العلم الطبيعي، لقد نشط هذا الحقل منذ ستينات القرن الفائت وأنشئت له كراسي أكاديمية في عدد من الجامعات الغربية وصدرت لدراسته مجلات علمية متخصصة[2]، ومنذ تلك السنوات، تصنف معظم الدراسات أنماط العلائق بين الدين والعلم إلى أربعة أنماط: تبدأ من **الصراع** بين العلم والدين، ومن ثمّ: **التعايش** السلمي، ومن ثمّ: **التأثير** المتبادل، وصولاً إلى محاولة **التكامل**[3]

أحد أشهر تلك التصنيفات التأسيسية لذلك الحقل تصنيف **إيان بربور** للعلاقة بين الدين والعلم على أربعة أنماط:

١ ـ **نمط الصراع**: هنا يكون العلم والدين في حالة نضال مع بعضهما، أحدهما على حق والآخر على خطأ، ويجب أن يقضي الحق على نقيضه.

٢ ـ **نمط الاستقلال**: هنا يمكن أن يكون الدين والعلم كلاهما على حق، لكن حقائقهما تشير إلى عالمين منفصلين لا اتصال بينهما إلا لماماً.

---

(١) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press.. p.4-6.

(٢) De Cruz, Helen, "Religion and Science", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/. pr2017/entries/religion-science/>.

(٣) Wilber, K. (2001). A theory of everything: An integral vision for business, politics, science and spirituality. Shambhala publications. p.60.

٣ ـ **نمط الحوار**: هنا يستفيد كلٌ من العلم والدين في إثراء بعضهما الآخر عبر الحوار المتبادل من تلك الحقائق المنفصلة.

٤ ـ **نمط التكامل**: هنا يكون الدين والعلم جزأين لا غنى عنهما من «الصورة الكاملة» بحيث تدمج مساهمات كلٍ منهما بشكل كامل[١]

ينطلق كثير من الدارسين للعلاقة بين الدين والعلم من مخطط إيان بربور والنماذج المصوغة على أساسه ـ يوجيني سكوت أنموذجا[٢] ـ وبينما يجافي بعض الباحثين تلك المخططات باعتبارها نمذجة اختزالية تغفل المؤثرات التاريخية ـ وغيرها ـ في عملية التفسير والحكم[٣]، يشجع آخرون على توظيفها ـ مع إقرارهم بكونها تواجه خطر التبسيط ـ بغية إدراك السمات الأساسية والملامح العامة للعلاقة بين الدين والعلم[٤]

بالنسبة للتطور، يتخندق الفرقاء بصدده في كافة الأنماط، يميل تطوريون بارزون اليوم ـ أمثال ريتشارد دوكينز وفرانسيس كريك وستيفن بينكر ـ إلى الاعتقاد بأن العلم ينفي أي شرعية للدين، ويتم تفسير الأديان في الرؤية التطورية تفسيراً وظيفياً[٥]، لايوافق تطوريون ملاحدة ولا أدريون على هذا الرأي ـ مايكل روس وستيفن جولد ـ على هذا الرأي، على سبيل المثال: يتبنى جولد في كتابه «صخور الزمان ١٩٩٩م» فكرة انفصال مجالات الدين والعلم، أو بتعبير جولد: «الصلاحيات غير المتداخلة»[٦]: فالعلم معني بالحقائق، والدين معني بالقيم الإنسانية، لا يوجد اتصال بين المؤسستين العلمية والدينية لأنهما يطرحان نوعين مختلفين من الأسئلة التي لها ذات القدر

---

(١) Barbour, I. G. (1990). Religion in an Age of Science (pp. 1989-1990). San Francisco: Harper & Row. p.8, and: Ibid:. p.60.

(٢) Scott, E. C. (2008). Evolution vs. Creationisın: An Introduction: An Introduction. ABC-CLIO. p.226.

(٣) Brooke, J. H., Brooke, J., & Cantor, G. (2000). Reconstructing nature: The engagement of science and religion. A&C Black. p.7-8.

(٤) McGrath, A. E. (1999). Science & religion: a new introduction. John Wiley & Sons. p.45-46.

(٥) Wilber, K. (2001). A theory of everything: An integral vision for business, politics, science and spirituality. Shambhala publications. p.60.

(٦) Gould, S. J. (1999). Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life. Ballantine Books. p.41.

من الأهمية[1]، المشكل في هذا الطرح ـ بحسب باولر ـ «أن الأديان أكثر من مجرد قيم»[2]، كما أن العلم أقل من كونه حقائق، ويظهر بينهما ـ بوضوح ـ تماس ظاهر في كثير من المجالات.

أما عن النمط التكاملي بين الدين والعلم، فأبرز من يمثله من المعاصرين الغربيين فيلسوف الوعي البارز كين ويلبر، إذ يقرر في كتابه «زواج العقل والروح» رؤية تكاملية للعلاقة بين الدين والعلم قائمة على أساس التوفيق بين جوهريهما، يذكر ويلبر أن جوهر الأديان الكبرى في العالم هو الإيمان بالسلسلة العظيمة للكينونة ـ أو السلسلة الكبرى للوجود ـ التي تقوم على أن الواقع عبارة عن نسيج غني من المستويات المتشابكة، يمتد من المادة إلى الجسد إلى العقل إلى الروح إلى الروح المطلقة أو مايسمى بالإله/ المطلق/ التاو/ براهما. . .إلخ، وكل مستوى من تلك المستويات يتضمن ما قبله ويجاوزه إلى أن نصل بالمادة إلى الروح المطلقة ـ يصورها بعضهم بالمجالات الدائرية متحدة المركز ـ، وبدون هذه الرؤية الواحدية للوجود والأديان ـ واطراح التفاصيل والخلافات الزائدة على هذا الجوهر ـ لن نتمكن ـ بحسب ويلبر ـ من التوفيق بين الدين والعلم[3]

وفق هذا التصور؛ يتم دمج العلم والدين عبر دمج جوهر ما قبل الحداثة وهي «السلسلة الكبرى للوجود» بجوهر الحداثة وهو «التمايز بين مجالات العلم والقيم والفن» وذلك يعني أن كل مستوى من مستويات الوجود يتم تمييزه بعناية في ضوء الحداثة، ومن ثم: التحقيق في العلاقة بين الواقع الداخلي والخارجي، لقد أعطت أديان ما قبل الحداثة قدراً كبيراً من التركيز على أنماط المعرفة الداخلية (العقلية والروحية)، بينما أعطت الحداثة تركيزاً غير مسبوق على الأنماط الخارجية وأنكرت بشكل كلي الظواهر الروحية ـ إلى

---

(١) Ibid: . p.52-63.

(٢) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.11.

(٣) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.10-11.

درجة اعتبار المظهر الخارجي هو الحقيقي كما تقرر العلموية ـ وبالتالي: أضحت ادعاءات الحقيقة لدى العلم الحديث أحادية: فهي لاتصل للحقيقة إلا عبر التحقيق في الأشياء المادية المجردة، وهذا ـ من وجهة نظر ويلبر ـ السبب في عجز العلم التجريبي عن العثور على الله، لأن مثل هذا العلم يفشل في الاعتراف بالظواهر الداخلية[١]

يكمن جوهر رؤية ويلبر التكاملية في اعتقاده بكون المعركة بين ما قبل الحداثة والحداثة هي معركة بين الداخل والخارج من نواحٍ عدة، ولابد من إيجاد طريقة للاعتقاد بصحة التجاوزي والتجريبي؛ والداخلي والخارجي في آن واحد حتى نتمكن من دمج العلم والدين بشكل صحيح[٢]، وهذه الطريقة ـ باعتقاده ـ هي ممارسة «التأمل/التفكر الفاعل **Contemplative**» والاعتراف عن طريق عين التأمل بالظواهر الداخلية التي لا يمكن دراستها بعين العقل، ويجب منح الأدلة التجريبية المكتسبة من خلال الممارسات المرتبطة بعين التأمل نفس المكانة مثل الأدلة التجريبية المرتبطة بعين العقل، مفتاح التوفيق بين العلم والدين هو أن يتخلى الدين عن ارتباطه بالمعتقدات التي لا يمكن التحقق منها، وأن يتخلى العلم عن ارتباطه بفكرة أن الحقيقة لا يمكن أن تنتج إلا من استخدام «عين العقل [العلمي/العقلاني]» للتحقيق في الظواهر المادية[٣]، لذا، لكي يأخذ العلماء المزاعم الدينية على محمل الجد، لا يمكن أن تكون هذه الادعاءات غير قابلة للتحقق وأسطورية، ولكن يجب أن تكون قابلة للتحقق من حيث المبدأ. ولكي يأخذ المتدينون العلماء على محمل الجد، يجب أن يكون العلماء مستعدين إما لقبول النتائج التجريبية للأتباع الروحيين أو الانخراط في ممارسات روحية، والتي ستوفر نتائجها الأساس التجريبي اللازم للعلماء لتجاوز علم الكونيات المادي الصارم[٤]: «لأن

---

(١) Ibid:. p.16-20, 50.

(٢) Ibid:. p.50.

(٣) Ibid:. p.22, 126-131.

(٤) Ibid: p.154-160.

الصراع بين العلم والدين كان ـ ولا يزال ـ صراعاً بين الجوانب العلمية الزائفة للدين وجوانب العلم الزائفة»[١]

يكتسب طرح ويلبر وأمثاله زخماً كبيراً يوماً بعد يوم وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تشهد نمواً ظاهراً في اعتناق المذاهب الروحانية والأديان الشرقية، لأن تلك الرؤى ـ ومثيلاتها ـ مبهرة لأول وهلة بشاعريتها وشموليتها لمستويات الوجود من المادة إلى العقل إلى الروح، وبالفعل استطاع ويلبر ببراعة أن يثبت أن ثمة مجاوزة للمادة، ونقد العقل العلموي بكونه اختزالياً لأوجه المعرفة في محض التجربة الحسية ـ والعقلية ـ التي لا تفي لتفسير كافة الظواهر، وأن الآلة التجريبية معنية بالتفسيرات الكمية ـ على سبيل المثال أكبر/أصغر ـ لا النوعية ـ أكثر أهمية/أكثر واقعية[٢]، إلا أن الرؤية التكاملية التي يسعى إليها ويلبر مشكلة من حيث حقيقتها، ومن حيث مستلزماتها، **أما حقيقتها** فلأنها معتمدة على ارتكاز أديان العالم الكبرى وتأسسها على وحدة الوجود الروحية ـ يسميها أحياناً بـ«عش الكينونة العظيم/سلسلة الوجود الكبرى» ـ وهذا التصور وإن كان منطبقاً على الديانات الشرقية من هندوسية وبوذية وكونفوشوسية إلا أنه تصور مغلوط عن حقيقة الأديان السماوية الكبرى التي هي توحيدية لا واحدية، وأما اشتمال طوائف تلك الديانات على الفرق الواحدية ـ كالكابالا اليهودية وغنوصية المسيحية وغلاة متصوفة المسلمين ـ فواقع، إلا أن تلك الطوائف لا تمثل إلا أقلية ضئيلة من معتنقي تلك الديانات الذين ينظر عمومهم إليها بوصفها طوائف متطرفة تأثرت بمصادر خارجية عن أصل الديانة ـ كالفلسفة الإشراقية اليونانية ذات الأصول الشرقية ـ، ثم إن وحدة الوجود التي يعتمد عليها ويلبر باعتبارها لب الأديان مشكلة في حقيقتها وضبابية في كنهها، لأنها منطلقة من مقدمات ميتافيزيقية لا يدل عليها العقل بمجرده ـ أي من حيث استعداده الفطري ومبادئه الأولية ـ

---

(١) Ibid:. p.128.

(٢) Ibid:. p.151-152.

ومنتهية بها، والشيء لا يستدل به عليه، كما أنها ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ تجمع بين الشيء ونقيضه في آن[1]، فكيف يكون كل مستوى من مستويات الوجود مشتملاً على مابعده ومجاوزاً له في ذات الوقت، وكيف يجب أن نرى بأعين متعددة ـ كعين الحس وعين العقل وعين التأمل ـ ما كان واحداً يشتمل أعلاه على ما دونه، ومادامت عين التأمل مهيمنة على مادونها فيكفي أن ننظر بعين التأمل لكل شيء وأن لانجهد عيني الحس والعقل وهذا مشكل جداً ومعرقل للمسيرة العلمية، والأمر كما يقول شيخ الإسلام: «أن تصور مذهب هؤلاء كاف في بيان فساده ولا يحتاج مع حسن التصور إلى دليل آخر»[2]، ثم إن ويلبر نفسه كثيراً ما يتحدث في مؤلفاته بما يفهم منه ضرورة انفصال مستويات الوجود واحتياجها لمنهجيات متباينة وآليات متعددة ينتج عن توظيفها نتائج متغايرة، ثم لا يلبث أن يؤكد اتحاد تلك الأمور كافة وأنها تعبير عن وجوه الروح المتحدة اتحاداً مباشرا بالروح الإلهية[3]، وهذا مما يعسر استيعابه لمخالفته للفطرة التي تشعر ضرورة بتمايز مظاهر الوجود وتعددها والأمر ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ أن «هؤلاء يشهدون بوحدة الوجود، وفطرتهم تشهد بتعدد الوجود، فلهذا كلامهم دائر بين فطرتهم السليمة ومذاهبهم الذميمة»[4] وحتى لو أمكن تصور الرؤية الواحدية تلك في الذهن فلا يمكن تحققه في الواقع ـ أو الخارج بتعبيرات المناطقة ـ لأن «الوحدة العينية الشخصية تمتنع في الشيئين المتعددين، ولكن «الوجود واحد في نوع الوجود» بمعنى: أن الاسم الموجود اسم عام يتناول كل أحد كما أن اسم الجسم والإنسان ونحوهما يتناول كل جسم وكل إنسان وهذا الجسم ليس هو ذاك وهذا الإنسان ليس هو ذاك وكذلك هذا الوجود ليس هو ذاك»[5]

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٢/٢٩٦ و٢/٣٥١.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية ٤/٤.

(٣) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.151-152.

(٤) الرد على الشاذلي، ابن تيمية ص١٥٦.

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل، ابن تيمية ١/١١١ ومجموع الفتاوى ٢/٣٥١.

يقرر ويلبر أن إثبات وجود الإله لن يتحصل إلا بالتأمل الصوفي الذي يحقق الكشف عن الإله والاتحاد به بعد ذلك: «التسلسل العام للنمو: من الطبيعة إلى الإنسانية إلى الألوهية؛ من اللاوعي إلى الوعي الذاتي إلى الوعي الفائق، من ماقبل الشخصي إلى الشخصي إلى ماوراء الشخصي، من الهوية إلى الأنا إلى الإله. لا يستطيع البشر الخلاص من اغترابهم وتعاسة وعيهم من خلال «العودة إلى الطبيعة»، بل بالمضي قدماً إلى المرحلة الثالثة الكبرى من النمو والتطور، وهي مرحلة الروح غير الثنائية»[(١)]، وبالتالي: «يبدو أن معالم الإله ذاتها تبدأ بشكل أكثر وضوحاً وبشكل مكثف في الظهور من خلال الوصول لهذا المستوى الرابع من الوعي»»[(٢)]، وهذا الاتحاد بالروح الكلية: «اتحاد لا يُنظر إليه على أنه إدراك ذهني، إذ هو يُعاش كخبرة مباشرة وإدراك لخلاصة الوجود، أو إدراك روحي مباشر يضفي استنارة على الروح التي حالفها الحظ لتكون منغمسة في هذا الاتحاد الاستثنائي، الاتحاد الذي هو الأساس والهدف والمصدر والخلاص للعالم بأسره»[(٣)] «يمكن رؤية الروح بعين التأمل، يمكن رؤية الإله بعيون التأمل، بعيون التأمل: يتكشّف الباطن الكبير بشكل إشراقي»[(٤)]

من جهة أخرى؛ يطلب ويلبر من التجريبيين تصديق معلمي التأمل وتلاميذهم بشأن كشوفاتهم واعتبار دليل الكشف هذا سواء بسواء مع دليل الحس بمحض إخبار الصوفي عنه حتى ولو لم يتمكن التجريبي من ممارسته، لأن التجريبي ـ من وجهة نظر ويلبر ـ لن يتمكن من الكشف الإلهي إلا حال خضوعه لتدريب طويل الأمد الذي من دونه لايحق للتجريبي ـ بحسب ويلبر ـ الطعن في عين التأمل فضلاً عن فهم مزاعم الحقيقة المتحصلة بواسطتها[(٥)]،

---

(١) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.83.

(٢) Ibid:. p.152.

(٣) Ibid:. p.127.

(٤) Ibid:. p.131.

(٥) Ibid:. p.130-131, 90, 151-155.

وهذا دوران في حلقة مفرغة نتيجته عدم إمكانية إثبات تلك الكشوفات الإلهية، لأن الممارس لن يصل لإدراكها إلا حين يؤمن بها، فهي تفترض أولية الإيمان على الدليل، أو كما يقول المعلم الروحاني وين داير في عنوان كتاب شهير له: «سوف تراه عندما تؤمن به»[(١)]

وفي الوقت الذي يؤمن فيه ويلبر بتلك الإخباريات الصوفية، يرفض الوحي الإلهي وما نقل عنه باعتباره «معتقدات أسطورية»[(٢)] مع أن تلك الكشوفات لاتتميز بشيء عن الوحي الرباني الذي يفوقها في اعتضاده بالعقل وتوافر دلائله وتواتر نقله، بل إنه يرفض الاستدلال العقلي على وجود الله ـ كما في دليل الحدوث والعناية ـ المستند إلى حقائق موضوعية لاذوقية ولا ذاتية كما في الكشوفات والرياضات الروحية، وبالجملة: فإن الرؤية الواحدية للوجود ـ التي يصدرها ويلبر باعتبارها جوهر كافة الأديان ـ لاتمثل الأديان السماوية بل تذيبها من أسسها وتفرّغها من مضامينها التعبدية إلى مضامين لا تختلف كثيراً عن الرؤى الواحدية المادية إلا في إشباعها الوهمي لافتقار الروح ومواجهة جمود المادة، وإلا فهي مشابهة للرؤى المادية في خلوها من الغائية المجاوزة «فالغائية حلولية»، وإلاهية الإنسان وعبثية الحياة ولامسؤوليته، وإنكارها للنبوات ولوازمها، فتصويرها على أنها جوهر الأديان تصور اختزالي مجافٍ للحقيقة.

وأما **لوازم** رؤية ويلبر التكاملية فهي أنها تطلب من الدين والعلم التخلي عن مرتكزاتهما الرئيسية التي تميز بها كل منهما، فهي تطلب من كافة الأديان اعتبار معتقداتها ـ سوى سلسلة الوجود ـ أسطورية، وتطلب من العلم الطبيعي التخلي عن شروطه الأساسية في التحقق والاختبار مقابل تضمين التأمل ونتائج كشوفاته ضمن العلم الذي هو غاية هذه الرؤية التكاملية، وإلا فالتصور الواحدي للوجود متوافق مع الرؤية التطورية في الجملة سوى

(١) Dyer, W. W. (1989). You'll See it when You Believe it. Random House.

(٢) Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul: Integrating science and religion (No. 120). Harmony. p.155.

الإيمان بمجاوزة المادة وإثبات الروح، وهذه المقاربة التبسيطية الفجة لإشكالية علاقة العلم بالدين لن يتلقفها إلا الروحانيون وأتباع حركة العصر الجديد، لأنها أذابت الدين والعلم معاً، بل حتى تصورها للإله تصور في غاية السيولة والضبابية، فهو كل شيء ويحل في كل شيء ولا يلزم من إثباته شيء.

انعكاسات الرؤية الداروينية على التدين

يدرس هذا الموضع انعكاس المواجهة بين المسيحية والداروينية ـ الذي أفيض فيه الحديث في الجزئية السابقة ـ على التصورات الدينية الشخصية للأفراد والمجتمعات الغربية، إن حصر كافة تلك الانعكاسات ـ على وجه الدقة ـ ربما يبدو متعذراً لاتساعها من جهة، ولتعقيدها وتداخلها مع مؤثرات أخرى من جهة أخرى، كما أن التركيز في دراسة عامل واحد ـ كالداروينية مثلا ـ على ظاهرة كالتدين، يحيل الذهن إلى شيء من التبسيط المخل بتعقيد العوامل المؤثرة وتداخلها، ويؤدي إلى الشعور الضمني باختزال العوامل التفسيرية إلى العامل المدروس حصراً، ولذا كان من المهم التنبيه في صدر حديثي هنا على هذه الإشكالية التي يصعب التحرز منها ـ بتكرار الاحترازات والاستثناءات والتأكيد على عدم التعميم المخل ـ في الدراسات المعنية بتحليل التأثر الثقافي كما في هذه الدراسة، لأن تآكل السيطرة الدينية على الفرد والمجتمع وانزياح الفكر الديني عن توجيه الناس في الغرب ظاهرة ضخمة الأبعاد متعددة الظروف والعوامل.

ـ أولاً: تقديم العلمانية كديانة بديلة:

كانت التصور الدارويني للحياة من آخر مراحل التدشين الكلي للرؤية الطبيعية المجردة عن المتعالي، فبينما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمدى الجديدين لبعد الكون المكاني، قامت نظرية داروين بتثبيت البنية

والمدى الجديدين لجزء كبير من بعد الطبيعة الزماني حينما أكدت استمراريتها منذ أزمان سحيقة من ناحية، وكونها مسرح سلسلة التحولات النوعية من ناحية أخرى[١]، لقد تمكنت الرؤية الطبيعية ـ أخيراً ـ من بناء تصور علمي شمولي ـ إلى حد ما ـ للكون والحياة بديل للتصور الديني، لقد: «أتاح داروين للثقافة العلمانية الحديثة أن تتنفس الصعداء وتشعر بكثير من الارتياح» ـ كما يقول الفيلسوف الملحد توماس ناجل ـ «من خلال توفيره ـ على ما يبدو ـ وسيلة للقضاء على الغرض والمعنى والتصميم كسمات جوهرية للعالم عبر تقريره البديل لكون مظاهر الحياة «تظهر» بالمصادفة من خلال عملية طبيعانية يمكن تفسيرها بالكامل عبر كونها كذلك»[٢] لذا فإن داروين ـ بحسب ارنست ماير ـ: «كان ـ أكثر من أي شخص آخر ـ مسؤولاً عن قبول التفسير العلماني للعالم»[٣]؛ حينما تم استبدال كلمة الله بكلمة الطبيعة: «في نظريات داروين: ليست هناك حاجة للتدخل الإلهي أو عمل قوى خارقة للطبيعة في كامل عملية تطور العالم الحي، لقد كان اقتراح داروين الثوري هو استبدال العالم «المسيطر عليه» بعلمانية صارمة متماشية مع القوانين الطبيعية»[٤]

لم يكن داروين نفسه غافلاً عن استبطانه لتلك الرؤية حالما شرع في تقرير نظريته، لقد عثر فيلسوف العلوم الفرنسي بيير تويلي والتطوري ستيفن جولد ـ بعد دراستهما لمذكرات داروين الشخصية ـ على ما يشير إلى عزم داروين المسبق على بناء تصور مادي ميكانيكي بلا تدخلات علوية في بداية سنواته العلمية ـ بين عامي ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩م ـ وقبل شروعه في جمع بياناته وتفسيره لوقائع نظريته، كتب في إحدى تلك المذكرات: «علي أن أتجنب إظهار مدى اعتقادي

---

(١) Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that Have Shaped our World View.. p.286.

(٢) Nagel, T, The Last Word, New York: Oxford University Press, 1997. p130-131.

(٣) Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4). p.488.

(٤) Ibid:. p.490.

بالمادية»[١]، وهذا ما يستبعد التوصيف الشائع لنتائج نظريته بالمادية التلقائية غير المقصودة سلفاً، فعلى أن داروين حاول إقناع المجتمع العلمي بوصوله لنظريته انطلاقاً من مشاهداته التي امتدت لخمس سنوات، فإن مذكراته كشفت أن زمن التشكل الفعلي لنظريته التطورية كان قبل ذلك الوقت.

كما قد افترض داروين في مذكرة جوابية له ـ وجدت ضمن مراسلاته ـ انبثاق الحياة من بركة «دافئة»[٢] ومع أنه لم يستمر في ذلك الافتراض ـ بحسب روس ـ إلا أن ذلك الافتراض منبئ عن ميوله المادية، كتب في إحدى مراسلاته بعد صدور أصل الأنواع: «كنت مخطئاً عندما انسقت وراء الرأي العام في استخدام التعبير الإنجيلي «الخلق creation» كنت في الحقيقة أريد التعبير بـ«ظهور apparition» يعزى لعملية مجهولة تماماً»[٣]

لقد بدأت مع داروين ظاهرة العالم اللاديني بعد أن كان قادة النهضة من العلماء ومن بعدهم يتراوحون بين كونهم مؤمنين بالله ﷻ[٤] إلى كونهم ـ في أسوأ الأحوال ـ ربوبيين، كما «اتحد اللوبي الدارويني في الرغبة في إخراج الإله من المعادلة وترك قوانين الطبيعة تحكم كل شيء»[٥]، واندفع هكسلي ـ بحماسه المعهود ـ لأجل دعم علمنة العلم، لقد رأى أنه لايمكن التوفيق بين اللاهوت والعلم وكتب مرة: «إن العلم الجديد يجب أن يزيل العوائق اللاهوتية»[٦]، «لقد كان أنصار التطور آنذاك يعملون بجد في تقديم «دين بلا وحي»، ومثل كل المتعصبين: كانوا غير متسامحين مع الخصوم»[٧]

---

(١) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company.. p.21-25.

وداروين وشركاه، بيير تويليي، ترجمة: إياس حسن، مرجع سابق ص٢٥.

(٢) Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.419. and: Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.100.

(٣) داروين وشركاه، بيير تويليي، ترجمة: إياس حسن، مرجع سابق ص٢٦.

(٤) Koch, R., & Smith, C. (2006). Suicide of the West. A&C Black. p.75-76.

(٥) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.126.

(٦) Ibid:. p.125-126.

(٧) Ibid:. p.128.

- تقليص هيمنة المضامين الدينية:

نجم عن إجالة النموذج العلمي العلماني وتعميمه عدة تأثيرات أدّت إلى مزاحمة التقريرات العلمانية للتصورات الدينية الفردية كاستبدال العناية والتصميم والغائية الإلهية بالعشوائية الانتقائية والغائية الحلولية، لقد طفق نفر من «التطوريين المؤمنين» في توليد حجج لاهوتية جديدة شاكلت الحجج الاعتزالية القديمة في إرادتها تنزيه الله بنفي قيوميته وصفاته حينما قرروا ضرورة عزل العملية البيولوجية عن تدبير الله وقيوميته وإثبات العشوائية المحضة «تنزيهاً» لله - سبحانه - عن وقوع الشرور في العالم، وممن تبنى هذه الأطروحات «التخليطية» أسماء بارزة من معتنقي التطور المؤمنين كفرانسسكو أيالا[1] وفرانسس كولنز وكينيث ميلر وغيرهم ممن رأى بعضهم أن هذا النفي «التنزيهي» يعالج إشكالية الشر القديمة بخير مما عالجته الأطروحات الدينية التي عجزت - برأيهم - عن تقديم إجابات مقنعة على ذات الإشكال، في كتابه: «هبة داروين للعلم والدين» كتب أيالا: «عبء ضخم أزيح عن كاهل المؤمنين عندما تم تقديم الدليل المقنع على أننا لسنا مضطرين إلى نسبة تصميم الكائنات الحية إلى عمل الخالق المباشر؛ بل نتيجة لعمليات طبيعية. لذا: يجدر بأنصار التصميم الذكي الاعتراف بثورة داروين وقبول الانتخاب الطبيعي بوصفه العملية القادرة على تفسير تصميم الكائنات الحية بما في ذلك الاختلالات الوظيفية والشذوذات والقسوة والسادية التي تهيمن على عالم الحياة، إن عزو هذه الأشياء إلى عناية الإله الخاصة هو بمثابة الكفر. هكذا تبدو الأمور لعالم أحياء مهتم بعدم تشويه سمعة الإله في ظل افتراض تصميم غير كفء»[2]

وفيما لا يبدي فرانسيس كولنز وضوحاً بشأن موقفه المتبني «للعشوائية

---

(١) Ayala, F. J. (2007). Darwin's gift to science and religion (Vol. 40). National Academies Press. p.159-160.

(٢) Ayala, F. J. (2007). Darwin's gift to science and religion (Vol. 40). National Academies Press. p.159-160.

الموجهة سلفاً»[1]، يمد كنيث ميلر العشوائية إلى درجة نفي العلم والتقدير الأولي للخالق رأساً: «لم يكن ظهور الجنس البشري على هذا الكوكب مقدراً، نحن هنا كناتج حتمي لمسيرة النجاح التطوري التي تمثل لمحة عابرة ضمن تفاصيل ثانوية تلقائية للتاريخ الحيوي»[2]

وفيما يقرر التطوريون المؤمنون إثبات العشوائية وإسناد الخلق لها إتقاءً لسؤال الشر في العالم وتنزيهاً للإله؛ ينطلق الملاحدة من وقوع العشوائية وسؤال الشر ـ ذاتهما ـ لنفي الإله، يرسخ عالم النفس التطوري ديفيد باراش مضامين الداروينية في طلابه طليعة كل عام دراسي ثم يقول: «إن الجهد العلمي المبذول للتوفيق بين الإيمان بإله مهيمن على الوجود ومحب للخير مع حقيقة المعاناة في الحياة جهد لا يستحق... كلما ازدادت معرفتنا بالتطور كان من المستحيل تفادي الاستنتاج القائل بأن الكائنات الحية ـ بما في ذلك البشر ـ يتم إنتاجها من خلال عملية طبيعية لاأخلاقية تماماً، بدون إشارة إلى خالق خيّر مهيمن»[3]

لم يكن ديفيد باراش وحده في ذلك، ينطلق عموم الداروينيين اليوم من ذات المنطلقات[4]، وعلى أن كثيراً من المؤمنين بالله ﷻ أفاضوا الحديث في أجوبة بديعة حيال سؤال الشر ككون ذلك الشر يستبطن خيراً أعظم منه لا يتحقق إلا بوقوع ذلك الشر ـ وهذا مما يعاش بالتجربة ـ وككون الشرور ـ عموماً ـ ضرورية لدار الابتلاء ـ أي الدنيا ـ، إذ لا يتصور وقوع الابتلاء بالعبودية في كنف عالم خالٍ من شرور الكفر والظلم والبغي والعذاب الذي يستوجب من المؤمن القيام بحق العبودية لله إزاء ذلك، رغم كل ذلك، إلا أن

---

(١) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.205.

(٢) Miller, Kenneth R.(1999), Finding Darwin's God: a scientist's search for common ground between God and evolution, Cliff Street Books. p.272.

(٣) Barash, D. (2014). God, Darwin and my college biology class. The New York Times Sept. 27, 2014.

(٤) See for example: Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth: The evidence for evolution. Simon and Schuster. p.395-396.

المتأمل للسياقات الاستشكالية الإلحادية لسؤال الشر يجد اضطراباً كبيراً في ترتيب الحجج وصف البراهين، فما رتبة استشكال فرعي لا يمس ـ بحال ـ أصل وجود الله ﷻ وخلقه ـ إذ غاية ما يصل إليه الطعن في رحمة الله وحكمته ـ ضمن الرتب الرفيعة لدلائل وجود الله ﷻ وعنايته الفائقة، وبخاصة في العالم الحي الذي يجد المتأمل فيه دقة صنع وعناية مذهلة وإتقان خلق حقيق بأي متجرد له أن يسبغ عليه شآبيب الإجلال والإذعان له؟: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾﴾ [الحجّ: ٧٣]، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١]، ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨].

ولذا ذكر الشيخ عبد الرحمٰن السعدي في تفسيره ملحظاً مهماً في الجواب على آحاد الشبه الواردة على أصول الاعتقاد وكونها لا تنهض ـ أصلا ـ للوقوف إزاء الدلائل الحقة ـ لاختلاف رتبها ـ فضلاً عن كونها دافعة لها، يقول في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [آل عِمران: ٦٠]: «في هذه الآية وما بعدها دليل على قاعدة شريفة وهو أن ما قامت الأدلة على أنه حق وجزم به العبد من مسائل العقائد وغيرها، فإنه يجب أن يجزم بأن كل ما عارضه فهو باطل، وكل شبهة تورد عليه فهي فاسدة، سواء قدر العبد على حلها أم لا، فلا يوجب له عجزه عن حلها القدح فيما علمه، لأن ما خالف الحق فهو باطل، قال تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يُونس: ٣٢]، وبهذه القاعدة الشرعية تنحل عن الإنسان إشكالات كثيرة يوردها المتكلمون ويرتبها المنطقيون، إن حلها الإنسان فهو تبرع منه، وإلا فوظيفته أن يبين الحق بأدلته ويدعو إليه»[١]

ـ تصدير الربوبية كنموذج مقبول للتدين:

في إطار مزاحمة الأصول العلمانية لنظيرتها الدينية؛ يمكن تعميق الإيمان

(١) تيسير الكريم الرحمٰن، عبد الرحمٰن السعدي، ص١٣٣.

بالربوبية المفرغة من التزامات العبودية كحل وسيط يشبع نهمة الجوعة الروحية في ذات الوقت الذي لا يصادم فيه الأصول اللادينية، يتوافق إلٰه الربوبيين مع المضامين الداروينية تماماً، ويعزل التدين عن فاعليته وهيمنته على الناس، «ومن ثم: تتلاشى في ظل الفهم الربوبي ثنائية الإله ـ العبد ليذوب الجميع في واحدية كمونية»[1]، لا وجه لسؤال الشر الدارويني تحت المظلة الربوبية إذ الرب لا علاقة له بما يسير في الكون من عشوائية ـ وجهة نظر كينيث ميلر السالفة ـ، لقد بلغ نزع السحر عن العالم ـ بتعبير ماكس فيبر ـ[2] غاياته النهائية في الديانة الربوبية، حيث يتم «دنيوة» الدين بشكل كامل ليتوافق مع المطالب العصرية للحداثة ويتم فيها إلغاء كافة المضامين المجاوزة حيث لاوجود للثنائية الدينية (دنيا ـ آخرة) بل لا وجود للرغبة الخلاصية من عذابات الحياة بل التصاق كامل بالكون الواحدي السائل عديم الغاية، وبالمثل؛ تمت مصادرة التسخير الإلهي للبشر: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: ٢٩] بوصفها محض فوقية بشرية لامبرر لها[3]، لاوجود لامتياز إنساني في ظل تلك الواحدية المقررة للتسوية الشاملة: «كل الأشياء متدفقة: ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أساس لقيمه العزيزة والمدللة خارج نفسه، فشخصية الإنسان، عقله وإرادته، آتية من تحت، لا من فوق، . . . ليس الدين وحسب ـ بل والمجتمع والثقافة والعقل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبياً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي»[4]، «من غير الممكن تقديم الانسان في صورة الرب إذا كان في ذات الوقت سليل ثدييات دون البشر»[5] «لم يتم العثور على أي سمة خارقة ـ حرفياً ـ في الإنسان العاقل، نحن حيوانات ممتازة فحسب: طبيعية قدر الإمكان، ولا يمكن تمييزها عن بقية العالم الحي

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري ٢/ ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) Weber, M. (2002). The Protestant ethic and the" spirit" of capitalism and other writings. Penguin. p.60, 70.

(٣) Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that Have Shaped our World View.. p.327.

(٤) Ibid:. p.304.

(٥) Koch, R., & Smith, C. (2006). Suicide of the West. A&C Black. p.43.

على مستوى البنية بالإضافة إلى الآلية الفسيولوجية»[1]

ـ مجافاة النمط الثباتي لصالح التطوري:

لقد استبطنت الثورة العلمية في بداياتها نوعاً من التناغم القياسي المنتظم والقابل للتنبؤ المنسجم مع الجوهرية الثباتية التي كانت تسود عالم الفكر الديكارتي ـ النيوتوني، والذي تتطابق منطلقاته مع تحدُّد الرؤى الدينية وثباتها المترسخ، إلا أن التحول الشامل للفكر الغربي ـ إبان القرن التاسع عشر ـ استبدل تلك الأسس الثباتية بمنطلقات تطورية ثورية تعضدت بالنظرية التطورية التي هاجمت في عموم تفاصيلها تلك الجوهرية الثباتية، لقد دفعت مجافاة الأنماط الثباتية تلك عجلة العلمنة إلى الأمام بتجاوزها ثبات الأنماط الدينية ورسوخها ومطلقيتها[2]، وعزّزت الرؤية التطورية العلمية تلك المجافاة بتقويضها للثبات وكمونه في الأشياء في عموم تفاصيلها: حيث التطور الذي لايعرف التوقف، والعشوائية التي لايمكن حسمها والتنبؤ بها، والتقدمية التي لايُعرف أوجها وغايتها، والاستعاضة بثبات استقلال خلق الأنواع إلى انحدارها المستمر من سلالات مشتركة، وصولاً إلى تسطيح المعنى والإنسانية بذوبان الكل في الواحدية المادية.

أراد ملاحدة التطوريين تقويض رسوخ العقائد الدينية والقطيعة مع التراث الفلسفي المعزز «للجوهرية الثباتية» باعتبارهما من جملة التقاليد البالية التي جرى عليها التطور في أوروبا فتجاوزها لصالح النظرة المادية، وبالتالي فإن فكرة الثبات تضمحل كأساس معرفي، ولا يبقى إلا التحور والتطور الدائمين، ألا يؤذن ذلك بجريان هذا القانون على نفسه، وانقلاب فكرة التطور على نفسها؟

إن المنظومة المادية تفترض ثباتاً لأصولها التي تقضي بالتطور والصيرورة

---

(١) Barash, D. (2014). God, Darwin and my college biology class. The New York Times Sept. 27, 2014.

(٢) Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind: Understanding the ideas that Have Shaped our World View.. p.286.
And: Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books. p.148-149.

المستمرة، كما تؤسس نظاماً ميتافيزقياً تنطلق منه لرفض الميتافيزيقيا، وهنا يتجلى تهافتها.

ـ ثانياً: بعث إمكانية الرؤية الإلحادية:

بدأت زعزعة العقائد الإيمانية منذ الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م التي أباحت النقد الديني المفتوح ومن ثم اعتناق الإلحاد ـ بعد أن كان محظوراً ـ تحت شعار «حرية الاعتقاد»، فتنامى التشكك والهرطقة منذ ذلك الحين إلى أن بلغ أوجه في صدر القرن التاسع عشر، لكن الإلحاد الجازم ـ أو ما يسمى بالإيجابي ـ ظل قضية فلسفية محدودة النطاق حتى ميلاد نظرية التطور عام ١٨٥٩م التي أصابت العالم بنقص شديد في إيمانه بالمسيحية: ممثل الدين في أوروبا.

تعارضت النظرية الفتيّة مع مفاصل مركزية في الديانة المسيحية، فصادمت ماجاء في سفر التكوين من الخلق المستقل للأحياء، وعقيدتي الصلب والفداء، ومحدودية عمر الكون، وغيرها مما لا يمكن التوفيق بين تلك النظرية والمسيحية إلا بتعسف في التأويل لصالح الطرف الأقوى في المعادلة آنذاك، وهي النظرية المستندة إلى إلٰه الحداثة الغربية الجديد: العلم الطبيعي.

إلا أن ماهو أهم من ذلك التعارض برمته: الحمولة التقويضية الضخمة التي استصحبتها النظرية الجديدة لروح الإيمان وحقيقته من توهيمه وتوهيم المعنى الديني للكون، والتأكيد على عدم مجاوزة المادة ودوران البشر وغيرهم في فلكها سواء بسواء، هذه المضامين ـ العارية عن كل برهان ـ قدمت دعماً لا يقدر بثمن للموقف الإلحادي المتهافت معرفياً لكي يقف على قدميه بعد أن كان مقعداً، لقد كان الإلحاد يفتقر لأوتاد منطقية واجتماعية ترسخ وجوده، حتى قدمت له الداروينية مرتكزات الوجود وأسباب البقاء، فمن المرتكز العلمي الذي اتسق اتساقاً كاملاً مع التصور الإلحادي بعشوائيته وانشائه الصُدَفي وكفايته بآليته التطورية عن أي منظومة مجاوزة للمادة، مروراً بالمرتكز

الاجتماعي الذي أضحى به الملحد رمزاً لاعتناق العلم واستبعاد ماعداه مما لا يخضع للآليات التجريبية، بل ووصم إسناد الظواهر الطبيعية للخالق بالميثولوجيا والخرافة، إلى المرتكز النفسي الذي أمسى به الملحد متسقاً مع نفسه ـ أو هكذا يوهمها ـ، منطلقاً في التبشير بإلحاده، غير شاعر بالنفور المجتمعي بعد اتكائه على العلم المتمثل في الداروينية.

شرعنة النشاط الإلحادي المنظم:

لقد عممت هزة داروين العنيفة للعقيدة المسيحية لكل الأديان، وطفق الملحدون المحدثون يبشِّرون بإلحادهم في أقاصي الأرض وأدانيها، بل يزعم كثير منهم أن نظرية التطور هي من أخذ بأيديهم إلى الإلحاد، ومن أشهر من تبنى ذلك كبير الملحدين ريتشارد دوكنز في عامة نتاجه الفكري، كتب في أشهر كتبه المهاجمة للإيمان بعد أن استفرغ وسعه في شتم «إله العهد القديم»: «هذا الكتاب يدافع عن رؤية بديلة: أن أي عقل خلاق لديه القدرة على تصميم أي شيء، فإنما يظهر في الوجود كمنتج لعملية طويلة من التطور المتدرج»[١] فالداروينية ـ برأي دوكنز ـ هي القالب التفسيري الوحيد للمعاني الوجودية والميتافيزيقية وهي ـ كما يكرر كثيراً ـ دافعه للإلحاد[٢]، كما إن: «داروين صنع ملحداً مطمئناً لإلحاده فكرياً»[٣]، وبعد أن أعلن التطوري البارز إرنست ماير أنه ملحد[٤]، ذكر أن نفي التصميم الذي تقرره الداروينية قاد الملحدين إلى إلحادهم[٥]، وذكر التطوري جيري كوين أن الانتخاب الطبيعي يفسر التصميم الظاهري بعملية مادية «صرفة» لاتتطلب خلقاً أو توجيهاً من قوى غير طبيعية[٦]،

---

(١) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion. Boston: Houghton Mifflin Company.. p.51.

(٢) Ibid:. p.93.

(٣) Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton & Company.. p.15.

(٤) Kutschera, U. (2006). Dogma, not faith, is the barrier to scientific enquiry. Nature, 443(7107),. p.26.

(٥) Mayr, E. (1982). The growth of biological thought: Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press. p.322.

(٦) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.11.

وأن الرؤى التطورية متعارضة مع نظيرتها الدينية بشكل كامل، وأن الدين لا يولد مقاومة للتطور فقط بل للعلم بأسره، كما أن الحجة القائلة بإمكانية الجمع بين التطور والإيمان نظراً لوجود تطوريين مؤمنين لا يستقيم ـ من وجهة نظره ـ لأن المرء قد يحمل رؤيتين متضاربتين في ذات الوقت وأن ذلك كالقول بأن المسيحية والخيانة الزوجية متوافقتان؛ لأن عدداً من المسيحيين خائنون(١)، والقائمة تطول بنماذج كثيرة لأمثال تلك المقولات، بل إن الكتب المدرسية التي تدّرس التطور في الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال ـ ليست علمانية فحسب؛ بل ذات صبغة إلحادية صريحة تنص على أن التطور: «يعمل دون هدف وأنه عشوائي وغير موجه»(٢) وكتب في مقرر آخر: «إن داروين أدرك أن نظريته تتطلب الإيمان بالمادية الفلسفية... لم يكن هناك خطة أو هدف إلهي لإرشادنا»(٣) وقال ثالث: «إن الاعتقاد بأن هناك قوة مرشدة تدفع دائما عملية التطور في اتجاه واحد قد تبين الآن أنه اعتقاد مضلل»(٤)

نمو معدلات الإلحاد:

ومع تكثيف تلك المقررات في بلد متدين كالولايات المتحدة الأمريكية ـ لا يزال مايزيد على ثلث مواطنيه رافضين للتطور ـ حسب مؤسسة غالوب وهي من أشهر المؤسسات الإحصائية هناك(٥) ـ لإحساسهم القلق بشأن مصادمته لأديانهم(٦)، تزايدت نسبة الجنوح للإحاد طردياً مع تكثيف تدريس التطور الدارويني ـ بما في ذلك اعتناق مذاهب روحانية إلحادية ـ(٧)،

---

(١) Coyne, J. A. (2012). Science, religion, and society: the problem of evolution in America. Evolution: International Journal of Organic Evolution, 66(8), 2654-2663.

(٢) Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group. p.42.

(٣) Ibid:. p.42.

(٤) Ibid:. p.42.

(٥) gallup's databas (2019), in depth: topics a to zı evolution, creationism, intelligent design, see online: https://news.gallup.com/poll/21814/evolution-creationism-intelligent-design.aspx

(٦) Plantinga, A. (2011). Where The Conflict Really Lies: Science, Religion, And Naturalism. Oup Usa. p.53.

(٧) "American Nones: The Profile of the No Religion Population". American Religious Identification Survey. 2008. from the original on 29 April 2015. Retrieved 19 October 2012, =

أما بالنسبة للعلماء والأكاديميين، فإن كثيراً من استطلاعات الرأي الهادفة لرصد تدينهم[1] - على ندرتها نسبياً - تظهر انخفاضاً ملحوظاً في مستوى تدين المتخصصين بالأحياء والعلوم الإنسانية - التي تهيمن عليها التوظيفات الداروينية - وارتفاعاً في معدلات إلحادهم قياساً بالفروع العلمية الأخرى.

تتعد أسباب المحللين - وهم داروينيون وملاحدة بالمناسبة - لتلك الإحصاءات، وينطلق جملتهم من كون الرغبوية الإلحادية تكون «ممكنة أكثر» بعد توهيم داروين للتصميم أكثر مما كانت قبلها: «كان الإلحاد الشامل غير منطقي قبل أصل الأنواع»[2]، «منذ داروين مضت تلك الأيام التي كانت ثغرات البيولوجيا فيها تملأ بالاستعانة بالرب»[3]، «إذا كان الجنس البشري تطور عبر الإنتقاء الطبيعي لداروين، فإن الفرصة الوراثية والضرورة البيئية، وليس الإله، هي من شكل النوع الإنساني»[4]، «النظرية التطورية - بصيغتها التفسيرية العمومية للحياة - هي أكثر اتساقاً مع تصورات شخص لا يؤمن بالله من شخص يؤمن به»[5]

هذه القصاصات ظاهرة الدلالة على أن الداروينية تمثل قارب نجاةٍ للفكر الإلحادي المحدث الذي التصق بالعلم من خلالها، وألصق بها فرضيات التوالد الذاتي التي قال بها بعض كيمائيي الملحدين ولم تصمد أمام

= "and: No Religion on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation". Pew Forum on Religion & Public Life. 9 October 2012. Retrieved 19 October.

(١) see for example:
Ladd, E. C., Lipset, S. M., & Trow, M. A. (1984). Carnegie Commission National Survey of Higher Education: Faculty Study Subsample, 1969. Inter-university Consortium for Political and Social Research.
And: Larson, E. J., & Witham, L. (1998). Leading scientists still reject God. Nature, 394(6691), p.313.
And: Ecklund, E. H., & Scheitle, C. P. (2007). Religion among academic scientists: Distinctions, disciplines, and demographics. Social problems journal, 54(2), 289-307.

(٢) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.254.

(٣) Stamos, D. N. (2008). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.197.

(٤) Wilson, E. O. (2012). On human nature. Harvard University Press. p.1.

(٥) Nagel, T. (2008). Public education and intelligent design. Philosophy & Public Affairs, 36(2),. p.201.

العلم[1]، لم يكن هذا الترقب والحماس لتوظيف الداروينية وليد الساعة، بل تزامن مع سنوات ظهورها، وبالتحديد مع بوخنر (المغرق في ماديته) عندما اعترض على مجهولية أصل الخلية الأولى (الأميبا) الذي دفع داروين للإلماع بأنها من عمل الخالق ـ في الطبعات التالية للطبعة الأولى لأصل الأنواع ـ فاعترض بوخنر قائلاً: «هذا القول غير متسق، ويجعل المذهب قاصراً وربما نقضه أيضاً. لأنه سيان عند الفيلسوف حصول فعل الخالق مرة واحدة أو مرات كثيرة، فالتسليم به ولو مرة إحالة للخارق للطبيعة مقام القانون الطبيعي»[2]

ديانة داروين:

أما عن داروين، فقد اختلف فيه الرواة عنه والدارسون لشخصيته اختلافاً واسع النطاق، ويبدو أنه قضية تدين داروين ذاتها قد تجاذبتها الأطراف لمصالحها وركبتها موجة التوظيف، إلا أن التأمل لنتاج داروين العلمي يوصلنا إلى نزعته لادينية ظاهرة، وأكثر المتعاطين لفكره يصفونه باللاأدرية وهو المصطلح الذي سكه صديقه توماس هكسلي للإشارة «إلى الشك النشط عوضاً عن الحسم في الإثبات أو الإنكار»[3]

كان لإشكالية الشر الشهيرة التي تمثلت في واقعة ذبول ابنته إثر إصابتها بمرض السل ـ الذي لم يكن له علاج حينذاك ـ ومن ثم وفاتها، بالغ الأثر في حسم داروين لشكوكه وانتهاء إيمانه[4] ومع ذلك: لم يرغب داروين بتصريحه

---

(١) see for example: Oparin, A. I. (1957). The origin of life on the earth. The origin of life on the earth., (3rd Ed).

And: Andrulis, E. D. (2012). Theory of the origin, evolution, and nature of life. Life, 2(1), 1-105.

And: Luskin, C. Problems with the Natural Chehmical "Origin of Life" (updated). The Intelligent Design and Evolution Awareness (IDEA) Center, see for onlian: http://www.ideacenter.org/about/history.php.

(٢) Büchner, L. (1894). Man in the Past, Present, and Future: A Popular Account of the Results of Recent Scientific Research Regarding the Origin, Position and Prospects of Mankind. P. Eckler. p.142.

(٣) Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons: Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press. p.104.

(٤) Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.246.

بإنكار وجود الله ﷻ رغم أنه لم يقنع بوجوده مخافة وصفه بالدوغمائية - وهو رجل العلم - من جهة، ولاعتقاده أنه لم يول تلك المسألة الاهتمام العلمي اللازم من جهة أخرى، لكونه يرى أنها شأن شخصي كما يذكر ابنه فرانسيس[(١)]

تسببت التعبيرات «الخلْقية» التي كان يستخدمها داروين أحياناً في «أصل الأنواع» في إرباك تحليلي لدارسيه، فمن قائل بأن حالة الشك الإيماني والنزوع المادي لداروين لم تنشأ إلا بعد وضعه سفره الأول المشتمل لنظريته، إلى مستدل بإيمانه بالخالق استناداً إلى تلكم التعبيرات، إلا أن الأظهر ماذكره البعض من كون تلك التعبيرات الخلقية طرحت في «سياقات اتقائية» رغبة من داروين الحذر في تجنب الصدام مع مجتمع لم يتخل عمومه عن الإيمان بالله حينها[(٢)]، لذا استخدم تلك العبارات الموهمة بإيمانه ليتسق طرحه مع مجتمعه المتدين، وبعد أن رأى اكتساح نظريته وصعود شهرته تخلى عن حذره المعهود وبات أكثر صراحة في مهاجمة الأديان واستبعاد الأساليب الخلقية، وذلك ظاهر في سفره الثاني «تسلسل الإنسان»، كما تقدم بيانه.

ومما يؤيد وجهة النظر الموردة، ماوجد في مراسلات داروين كما كتب في مراسلة لأحد خاصته: «كنت مخطئاً عندما انسقت وراء الرأي العام في استخدام التعبير الإنجيلي «الخلق» كنت في الحقيقة أريد التعبير بـ«ظهور» يعزى لعملية مجهولة تماماً»[(٣)]

وبالجملة، فإن سيرة داروين الذاتية ومراسلاته كشفت عن لا أدريته وأنه ابتعد عن المسيحية قرابة عام ١٩٣٨ وأنه قد رفض التفسيرات الغائية للظواهر

---

(١) Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin,. p.55-65.
And: Kutschera, U. (2009). Darwin's philosophical imperative and the furor theologicus. Evolution: Education and Outreach, 2(4), 688-694.

(٢) Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group. p.62.

(٣) darwin correspondence project, "letter no. 4065," accessed on 22 march 2021, https://www.darwinproject.ac.uk/letter/dcp-lett-4065.xml
also published in the correspondence of charles darwin, vol. 11.

الطبيعية[1]، إلا أنه ـ كما يقرر روس ـ كان مع ذلك يشعر بوجود شيء وراءها كإيمان الربوبيين[2]، وهذا الإيمان أخذ يتلاشى بالتدريج ـ كما يقول ـ حتى وصل إلى نهايته: «الحقيقة أن عدم الإيمان زحف إلي ببطء شديد لكنه اكتمل في نهايته دون أن أشعر حتى بالفزع»[3]

تلازم الداروينية والإلحاد:

على شدة النزاع بينهما: اتفق الخلقيّون الحرفيون وملاحدة الداروينيين على التلازم بين الداروينية والإلحاد[4]، لاشك في كون الرؤية الداروينية ـ بمعناها الشمولي ـ متناقضة مع الإيمان بالله، ومؤكدة لـ«اللادينية» ومؤدية إلى الإلحاد، لكن هل نظرية التطور ـ بتجريدها من حمولتها الفلسفية ـ تقود إلى الإلحاد ضرورة؟ أم أن هذ الزعم وظّفه الإلحاد كمستند علمي لإيدولوجيته؟

الظاهر أن لا ثمة تلازماً حتمياً بين التطور والإلحاد، لقد كتب كثيرون ـ منهم ملاحدة ـ عن وجود فجوة ظاهرة في هذا الاستناد الإلحادي، إذ ليس هناك ما يحيل عقلاً من الإقرار بوجود الخالق ووقوع التطور بكونه جزءاً من سنة الله تعالى في الخلق، وأن الأنواع تطورت فعلاً وفق هذه السنة، إلا أن القول بالتطور البشري وما يتبع ذلك من إنكار أبوة آدم عليه السلام للبشر وأنه خلق خلقاً مستقلاً: قول شديد الإشكال في التصور الشرعي، فالله عز وجل ذكر عن آدم أنه خلقه بيديه سبحانه: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: ٧٥]. وأنه لذلك استحق ذلك التكريم وشرف بعبوديته عز وجل، ولو كان آدم منتسلاً من غيره لما صارت له مزية عن باقي البشر ـ بل ولا حتى عن غيرهم، ثم إن الله عز وجل

---

(١) Darwin, C. (1876). in: Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin,. p.58-59.
And: Kutschera, U. (2009). Darwin's philosophical imperative and the furor theologicus. Evolution: Education and Outreach, 2(4), 688-694.

(٢) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.243.

(٣) Darwin, C. (1876). in: Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin,. p.58-59.
And: Kutschera, U. (2009). Darwin's philosophical imperative and the furor theologicus. Evolution: Education and Outreach, 2(4), 688-694.

(٤) see for example: Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group. p.24-25.

ضرب مثلاً لولادة عيسى عليه السلام الإعجازية بخلق آدم حيث خلق كليهما من تراب، ثم نفخ الرب فيهما من روحه: قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ٥٩]. ولو كان آدم منتسلاً من غيره ولم يخلق من التراب المحض لما كان لهذا المثل من معنى، لكن إذا أُستثنيت هذه المسألة المحسومة بالنص، فإن بقية الأحياء في المملكتين النباتية والحيوانية باقية على أصل الجواز العقلي[1]، مع الإشارة إلى أن مجرد الإمكان لا يلزم منه الوقوع، فالنظرية تحوي خروقات وإشكالات ضخمة تجعلها في مأزق حقيقي[2]، لكن المقصد عدم لزوم الإلحاد بذاتها.

ثم إن النظرية تتحدث عن نشوء وتنوع النظم البيولوجية فحسب، فهي لاتقوى على الحديث عن أصل الحياة، ولا عن الكون غير البيولوجي، ولاثمة ما يمنع ـ باستثناء ما ذكرنا عن البشر ـ ما يمنع عقلاً من كون الإله موجود واحد والأصل البيولوجي واحد، بل لاثمة ما يمنع وجود الإله ـ سبحانه ـ والنسخة التطورية المرتكزة على العشوائية إلا أن إثبات وجود إلٰه وإثبات عشوائية التطور المطلقة ـ القاضية بعدم إمكانية التنبؤ الشمولي لا النسبي لمسيرة الانتخاب الطبيعي ـ مستلزمة لإثبات مفهوم شديد الانحراف للإله مناقض لتصرفه وعلمه الكامل وقيوميته التامة وقدرته المطلقة، ولذا فإن غالب سالكي هذا الاتجاه لايحطون رحالهم ـ كدوبزانسكي وكينيث ميلر وغيرهما ـ إلا وهم ربوبيون أو يكادون.

وبالجملة، فإن الإيمان «بالنسخة الكاملة» من المذهب التطوري مستلزم لمفهوم مشوه للألوهية، كما أن اعتناق الرؤية الداروينية الشمولية مستلزم للمادية واللادينية، دافعٌ للإلحاد، إلا أن كليهما لايستلزمان الإلحاد بل لا ينهضان لدعمه، لأن الإلحاد ـ بخلاف اللاأدرية ـ موقف إثباتي يجب أن يستند إلى براهين لدعم موقفه المنكر لوجود الله، وليس عدم العلم بالدليل علماً بالعدم.

---

(١) انظر: شموع النهار، عبد الله العجيري، ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) Denton, M., & Scott, R. (1986). Evolution: A theory in crisis.

لذلك، لم ير بعض الملحدين في النظرية دليل معاكس للإيمان بالله ﷻ، كتب مايكل روس ـ وهو فيلسوف دارويني ملحد ـ مؤلفاً لمساعدة المسيحيين للتوفيق بين الداروينية والمسيحية، ورغم إقراره بصعوبة التوفيق بينهما؛ لا يجد في الداروينية العشوائية مناقضة للإيمان بالله ﷻ[١]، كما نشرت الأكاديمية الوطنية للعلوم كتيباً حول توافق التطور مع الإيمان بالله ﷻ ترأس تحريره التطوري الكاثوليكي فرانسيسكو أيالا[٢]، بل إن داروين نفسه لم ير هذا التلازم حين أرشد المؤمنين لتبني التطور الموجه لتفادي المساس بعقائدهم الدينية[٣] كما مر بنا.

افتقار الإلحاد إلى الإيمان:

عام ٢٠٠٤ نشر الفيلسوفان المسيحيان نورمان جيسلر وفرانك توريك كتاباً ضخماً بعنوان «ليس لدي من الايمان ما يكفي لأكون ملحداً» وهذ العنوان يحمل دلالة مهمة أكد عليها المؤلفان، وهي أنه مامن شخص متشكك في معتقد ما إلا وقد أنطلق في تشككه في ذلك المعتقد من مجموعة معتقدات آمن بها إيماناً حقيقياً علم بذلك أم لم يعلم[٤]، وهو ما يسميه توماس ناجل انعدام «الرؤية من اللامكان» ويشير به إلى استحالة انفصال آلية اكتساب معارفنا عن تكويننا الذاتي، أي أن الواقع الموضوعي لايمكننا الإفضاء إليه إلا بإجراء «تحويل ذاتي» عليه حال اكتسابه[٥]، ولذا فإن الملحد ـ كما يقول كارل بوبر ـ ينطلق إلى مقاربته الإلحادية بإيمان راسخ بها قد يكون أرسى من إيمان بعض المتدينين بإيمانهم: «أعتقد أن الملحدين ـ الذين يؤكدون جازمين بأنهم لايؤمنون بأية دين مهما كان ـ متدينين ومنتسبين إلى دينهم بذات المعنى الذي

---

(١) Ruse, M. (2004). Can a Darwinian be a Christian?: the relationship between science and religion. Cambridge University Press.. p.83, 124, 218.

(٢) Science and Creationism: A View from the National Academy of Sciences, Second Edition (1999).

(٣) Darwin, C. (1959). On the origin of species, Sixth London Edition, with all Additions and Correction. p.431.

(٤) Geisler, N. L., & Turek, F. (2004). I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist (Foreword by David Limbaugh). Crossway.p.xii, 160-161.

(٥) Nagel, T. (1989). The view from nowhere. oxford university press. p.68-69.

ننسب فيه المؤمنين الآخرين إلى أديانهم... على الرغم من وجود درجات للإيمان قوةً وضعفاً، إلّا أن من المحتمل أنه لايوجد رجل بدونه تماماً»[١]، لذا يقول عن نفسه ـ وهو لاأدري ـ: «لا أعرف ما إذا كان الله موجوداً أم لا بعض أشكال الإلحاد متعجرفة وجاهلة ويجب رفضها، لكن اللاأدرية ـ الاعتراف بأننا لا نعرف ونبحث ـ لا بأس به... عندما أنظر إلى ما أسميه هبة الحياة، أشعر بامتنان يتماشى مع بعض الأفكار الدينية عن الله. ومع ذلك؛ في اللحظة التي أتحدث فيها عن ذلك الإحساس، أشعر بالحرج لأنني قد أفعل شيئاً خاطئاً تجاه الإله في الحديث عنه»[٢]

بعد انهماكه في اعتناق الإلحاد المتعصب انطلاقاً من الفكر الطبيعاني لزمن، وجد عالم الكيمياء الحيوية الستر ماكرات نفسه مسائلاً إياها في معتقداته المركزية: «وجدت نفسي أعيد التفكير في إلحادي، ليس من السهل على أي شخص إخضاع معتقداته الأساسية للنقد؛ إلا أن السبب وراء القيام بذلك التفكير هو إدراكي المتزايد بأن الأمور لم تكن واضحة تماماً كما كنت أعتقد ذات مرة؛ لقد تضافرت عدة عوامل لإحداث ما أفترض أنه يمكنني وصفه بشكل معقول بأنه أزمة إيمان، لقد بدأت أدرك أن الإلحاد يرتكز على أساس إثباتي غير مُرضٍ، كما أن الحجج التي بدت ذات يوم جريئة وحاسمة وقاطعة تبين بشكل متزايد أنها دائرية ومبدئية وغير مؤكدة، والأهم من ذلك كله أنني بدأت أدرك أن افتراضي للربط التلقائي ـ الذي لا يرحم ـ بين العلوم الطبيعية والإلحاد كان ساذجاً إلى حد الجهل، لقد بدأت شكوكي حول الأسس الفكرية للإلحاد بإيصالي إلى الإدراك بأن الإلحاد كان في الواقع نظاماً عقائدياً، بينما كنت افترض بيان منطقي عن الواقع»[٣]

---

(١) Barzaghi, A., & Corcó, J. (2016). Stephen Jay Gould and Karl Popper on science and religion. Scientia et Fides, 4(2), P.424.

(٢) Naraniecki, A. (2012). Karl Popper on Jewish Nationalism and Cosmopolitanism. The European Legacy, 17(5), 623-637.

And: Smoker, B. (2014). Existence. Philosophy Now, 102, 25-29.

(٣) McGrath, A. (2007). The twilight of atheism: The rise and fall of disbelief in the modern world. Water-Brook.P.178-179.

لا يلتبس الأمر عند كافة الملحدين كما التبس لدى ماكرات وقاده إلى الإيمان، يبدي بعض الملحدين صراحة مشهودة فيما يتعلق بإستناد معارفهم إلى محض الإيمان المنبت عن الأدلة، كتب التطوري ريتشارد ليونيتن مرة: «استعدادنا لقبول المزاعم العلمية المتعارضة مع الفطرة السليمة هو مفتاح فهم الصراع الحقيقي بين العلم وما هو فائق للطبيعي، إننا نأخذ بالعلم بالرغم من العبثية الصريحة لبعض تراكيبه، على الرغم من فشله في الوفاء بالعديد من وعوده الضخمة حيال الصحة والحياة، وعلى الرغم من تسامح المجتمع العلمي وقبوله لقصص مجردة لا أساس لها من الصحة، لأن لدينا التزاماً مسبقاً: التزاماً بالمادية. ليس الأمر أن أساليب ومؤسسات العلم تجبرنا بطريقة أو بأخرى على قبول تفسير مادي للعالم والظواهر، بل بالعكس؛ التزامنا البديهي بالقضايا المادية يجبرنا على خلق أداة للبحث ومجموعة من المفاهيم تنتج تفسيرات مادية، مهما كانت غير بديهية ومهما كانت محيرة للمبتدئين»[١]، ثم يصرح بأن إيمانه المادي الشامل قد دفعه بأصل وضعه لرفض افتراض وجود أي مطلقات أُخَر، ولو على سبيل المصاحبة: «أضف إلى ما سبق قولنا بأن تلك المادية التي أؤمن بها لها صفة «المطلقية»، ومن ثمّ: لا نستطيع السماح بمطلق آخر ـ كالإله مثلا ـ أن يدخل من الباب ليزاحمها أو يتجاور معها»[٢]

لذا، كان لزاماً على الملحدين تسوية صفوفهم الفكرية من أجل خلق «قصة كبرى» تمكّن الملحد من الإفضاء إلى الحياة وإشباع إلحاح أسئلتها الوجودية بمعزل عن اختلاس قصص الأديان، قصة تجمع شتات الرؤى الإلحادية المتفرقة بلا افتقار لوطن الله، والعدالة الكونية، والخلود الروحي.

في نص مؤثر، أنشأ الروائي البريطاني الملحد إيان إيوان يكتب: «ثقافتنا العلمانية والعلمية لم تحل محل ـ أو حتى تتحدى ـ الأنظمة الاعتقادية فوق الطبيعية والمتعارِضة مع بعضها البعض، لا يزال المنهج العلمي والشكوكية

(١) Lewontin, R. (1997). Billions and billions of demons. The New York Review of Books, 44(1),. p.31.

(٢) Ibid:. p.31.

ـ أو العقلانية على العموم ـ يفتقران إلى سردية سامية ذات قوة علمية وبساطة وجاذبية واسعة للتنافس مع القصص القديمة التي تعطي معنى لحيوات الناس، إن الانتخاب الطبيعي مفسر قوي وأنيق ومقتصِد للحياة على الأرض بكل تنوعها، وربما يحتوي بذور قصة تكوينٍ منافسة لأسطورة الخلق، من شأنها ـ أي هذه القصة الانتخابية ـ أن تكون لها قوة إضافية لكونها حقيقية، لكنها تنتظر مؤلفها الملهم، شاعرها، ميليتون الخاص بها»[1]

هذه الدافعية الملحة لخلق مقاربة وجودية إلحادية تسوق الملاحدة باستمرار لملء كتبهم بفرضيات التوالد الذاتي والنشوء التلقائي للحياة ـ واستهجان إنكارها من قبل المؤمنين[2] ـ رغم كون أيٍ منها لم يثبت قابليته للاختبار فضلاً عن تحقق وقوعه[3]، لقد كتب الكيميائيُ الملحد جورج والد مقولة عميقة حيال هذا الشأن منذ عدة عقود خلت: «عندما يتعلق الأمر بأصل الحياة؛ هناك احتمالان فقط: الخلق أو التوليد التلقائي. لا توجد طريقة ثالثة. تم دحض التوليد التلقائي منذ مائة عام، ولكن هذا يقودنا إلى استنتاج واحد فقط، وهو الخلق الخارق الذي لا يمكننا قبوله لأسباب وأسس فلسفية؛ لذلك: نختار أن نعتقد المستحيل: أن الحياة نشأت تلقائياً عن طريق الصدفة»[4]

تكمن المشكلة أن عامة الملاحدة ليسوا على وعي باستبطانهم الفلسفي ذلك كماهو الحال مع جورج والد وريتشارد ليونتين، بل إن الإشكال أكبر من ذلك: إنهم ليسوا على وعي بأن طرحهم الإلحادي ـ بما في ذلك رؤاهم المادية للحياة ـ ممارسة فلسفية بحتة منبتة عن العلم: «إن كان للعلم الطبيعي أن ينافح عن الإلحاد، فإن التدليل على ذلك سيفتقر بلا شك إلى تطلب شيء

---

(١) The Guardian, Sat 31 May 2008. The day of judgment, part two, Ian McEwan,

(٢) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution, Pantheon Books.. p.5-20.

(٣) Andrulis, E. D. (2012). Theory of the origin, evolution, and nature of life. Life, 2(1), 1-105.
And: Luskin, C. Problems with the Natural Chemical Origin of Life (updated). The Intelligent Design and Evolution Awareness (IDEA) Center, see for onlian: http://www.ideacenter.org/about/history.php.

(٤) The Origin of Life," Scientific American, 191:48. May 1954 (1954) Wald, G,

ما ليس في العلوم: لاماتصرح به ولا مايفهم منها ولا ماهي معنية بالكشف عنه»[١]، فإذا كان «من المستحيل البرهنة على الدين ووجود الله، لاستحالة إثبات ذلك تجريبياً، فللسبب نفسه يجب أن يكون رفض الدين وإنكار الله مستحيلاً أيضاً بناء على نفس المقاييس»[٢]

إن أسماء إلحادية كبرى في الوسط العلمي اليوم تمارس الصنعة الفلسفية ـ بخبرة سطحية وآليات متواضعة ـ دون أن تدرك موطن قدميها، ليس ذلك فحسب، بل إنها تمارس التفلسف في الوقت ذاته الذي تهاجم فيه الفلسفة، في حوار طريف: سأل المحرر جون هورغان عالم الكونيات والفيزيائي البارز جورج إليس عن مدى موافقته لدعوى الملحد الفيزيائي لورانس كرواس في كون الفيزياء حلت لغز انبثاق الكون من لاشي في كتابه: «كون من لاشي»[٣] فرد قائلاً: «غير موافق بالتأكيد، إنه يقدم نظريات تخمينية غير مختبرة لكيفية ظهور الأشياء من مجموعة كيانات موجودة مسبقاً، بما في ذلك مبادئ التباين، ونظرية المجال الكمومي، ومجموعات التناظر المحددة، والفراغ الفقاعي، وجميع مكونات النموذج القياسي لفيزياء الجسيمات وغيرها، ثم هو لا يشرح كيف يمكن لهذه الكيانات أن تكون موجودة مسبقاً في وجود الكون، أو لماذا كان يجب أن تكون موجودة على الإطلاق، أو لماذا كان يجب أن يكون لها الشكل الذي كانت عليه، ولم يقدم أي عملية تجريبية أو رصدية يمكننا بواسطتها اختبار هذه التخمينات الحية لآلية توليد الكون المفترضة: كيف يمكنك بالفعل اختبار ما كان موجوداً قبل وجود الكون؟ لا يمكنك. وبالتالي: فإن ما يقدمه ليس علماً مُختبراً. إنها تكهنات فلسفية، يبدو أنه يعتقد أنها مقنعة للغاية لدرجة أنه لا يتعين عليه تقديم أي تحديد للأدلة التي من شأنها أن تؤكد صحتها.. وفوق كل شيء: يعتقد أن هذه التكهنات القائمة على الرياضيات

---

(١) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.50-51.

(٢) Khan, M. W., & Khanam. (1998). Religion and Science. Goodword Books. p.7-8.

(٣) Krauss, L. M. (2013). A universe from nothing: Why there is something rather than nothing. Atria Books.. p.169-188.

تحل ألغازاً فلسفية عمرها آلاف الأعوام دون الخوض بجدية في تلك القضايا الفلسفية، إن الاعتقاد بأن الواقع يمكن فهمه بالكامل من حيث الفيزياء ومعادلات الفيزياء هو خيال.. فهي تمثيلات جزئية وغير كاملة للواقع المادي والبيولوجي والنفسي والاجتماعي... إنه لأمر مثير للسخرية عندما يكرر كراوس بأن الفلسفة هراء ثم ينخرط هو نفسه في هذا النوع المتواضع من محاولة التفلسف»[١] ورداً على الهجوم الإلحادي العلموي الجديد على الفلسفة عندما ذكر الفيزيائي الملحد ستيفن هوكنج عام ٢٠١٠م أن: «الفلسفة ماتت، ولم تعد تواكب التطورات الحديثة في العلوم، ولا سيما الفيزياء، أصبح العلماء ـ وليس الفلاسفة ـ حاملي شعلة الاكتشاف وراء سعينا للمعرفة»[٢]، أجاب إيليس: «إن كانوا يؤمنون حقاً بذلك، فعليهم التوقف عن الانغماس في فلسفة منخفضة المستوى في كتاباتهم، في الواقع: لا يمكنك دراسة الفيزياء أو علم الكونيات بلا مرتكزات فلسفية مفترضة، يمكنك أن تختار عدم التفكير في هذه المرتكزات، إلا أن عدم وعيك بها ـ أو عدم رغبتك بتفحصها ـ لا يعني أنها غير موجودة، هذا يعني أنك لم تتفحصها فقط»[٣]، ولذا فقد كتب الفيزيائي البارز ادوراد ميلن ورقة حول الوضع الفلسفي للفيزياء[٤] تتبع فيها كثيراً من الأصول الفلسفية ـ غير القابلة للقياس المادي ـ للفيزياء.

هل يصمت العلم الطبيعي عن الله؟:

تجرنا تقريرات جورج إيليس السالفة إلى قضية مركزية في الجدل الإلحادي ـ الإيماني وهي مايذكره بعض المؤمنين واللا أدريين من حياد العلم

---

(١) Horgan, J. (2014). Physicist George Ellis knocks physicists for knocking philosophy, falsification, free will. ScientificAmerican. com.

(٢) Hawking, S. (2010). The grand design. Random House Digital, Inc. p.5.

(٣) Horgan, J. (2014). Physicist George Ellis knocks physicists for knocking philosophy, falsification, free will. ScientificAmerican. com.

(٤) Milne, E. A. (1941). Remarks on the Philosophical Status of Physics. Philosophy, 16(64), 356-371.

الطبيعي إزاء دلالته على الله ﷻ رداً على محاولات العلمويين والملحدين جرّ المعرفة الطبيعية إلى امتناع إثبات وجود الله ﷻ، فعلى حين أسرع الملاحدة ـ فرويد هويل ومن معه ـ إلى تطوير نموذج الحالة المستقرة عام ١٩٤٨م ليكون بديلاً لنظرية الانفجار الكبير الداعمة للرؤية الدينية والمقررة لانبثاق الكون من بداية[١]، يحاول ملاحدة اليوم توظيف ميكانيكا الكم[٢] ـ المغرقة في دقتها وغموضها ـ لنقض السببية من أجل التشغيب على الاستدلال العقلي على وجود الله في دليلي الحدوث والعناية الشهيرين ومن ثم شرعنة الإلحاد بدليل انعدام الدليل على وجود الله ـ سبحانه ـ، مع أن ميكانيكا الكم لاتنقض السببية ـ بشهادة أحد أعلامها البارزين وهو الفيزيائي البارز ماكس بورن ـ وإنما تنقض الحتمية[٣] التي يتمسك بها الملاحدة ـ أنفسهم ـ في تقريرهم صرامة الكون المادية ونفي الحرية البشرية وأساسها وهو القدرة الإلهية المطلقة، يقول ماكس بورن: «إن الحديث عن كون الفيزياء الحديثة قد تخّلت عن السببية قول لا أساس له من الصحة إطلاقاً، صحيح أن الفيزياء الحديثة تخلت عن العديد من الأفكار التقليدية ـ يعني الحتمية ـ أو عدلتها، إلا أنها لو توقفت عن البحث عن أسباب الظواهر فلن تصبح حينها علماً»[٤]

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً ـ والأمثلة كثيرة ـ رفض العلماء الملاحدة لتفسير الضبط الدقيق في معاملات كوننا وملاءمته للحياة على وجود تصميم وقصد إلهي لخلقه، والاستعاضة عن ذلك بنموذج الكون المتعدد الذي يقضي بأن الكون الحالي واحدٌ من عدد لا نهائي من الأكوان المتعددة توافرت فيه شروط الحياة صدفة: «قد نكون نحن الرابحين في يانصيب كوني كبير»[٥]، مع

---

(١) Hawking, S. (1996). The illustrated a brief history of time. Bantam books,. p.49.

(٢) كمبدأ هايزنبيرج «مبدأ عدم اليقين» وتفسير كوبنهاجن «قطة شرودنجر» و«نظريات تأثير المراقب» وغيرها.

(٣) Born, M. (1949). Natural philosophy of cause and chance. Clarendon Press, Oxford. P.3-4.

(٤) Ibid:. p.101-102.

(٥) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?,Mariner Books, pp.xii, 151-152.

أن فكرة الكون المتعدد هذه فكرة افتراضية إيمانية بحتة معدومة الأدلة من الصعب رصدها أو اختبارها حسب آراء عدد من الفيزيائيين المتميزين ـ كما يصفهم بول ديفيز ـ لكن الملاحدة لجأوا إليها ـ كما يقول[١] ـ لأجل الهروب من ضغط إشارة الضبط الدقيق إلى وجود الخالق القيوم الذي يدفع إليه إلحاح الفطرة السليمة.

في الوقت ذاته، يرفض المجتمع العلمي نظرية التصميم الذكي رغم كونها تقترب في موافقتها من الاشتراطات العلمية للفرضيات أكثر من اقتراب تلك الفرضيات الإلحادية السالفة ـ أو كاقترابها في أسوأ الأحوال ـ، إذ تفترض نظرية التصميم وجود ذكاء في النظم البيولوجية المعقدة بناء على آثار ذلك الذكاء الذي عجز الانتخاب الطبيعي عن تفسيره، بل إن جزءاً ضخماً من فيزياء الكم يعتمد على ذات المنهجية الآثارية بدون مواقعة الحس المجرد لها[٢]، كما أن نظرية التطور ـ ذاتها ـ اعتمدت على آثار المتحجرات وغيرها من أجل الصياغة التاريخية لتطورها، لكن لكون نظرية التصميم منبئة عن وجود ذكاء متوافق لإتقان الصنعة الإلهية للكون كان لزاماً استبعادها بدعوى كونها لاتوافق التفسير المادي؛ ذكر ذلك البيولوجي الملحد تود سكوت في مقولته الشهيرة: «حتى لو أشارت البيانات إلى تصميم ذكي، فإنها تُستبعد فوراً؛ لأنها لا توافق التفسير المادي»[٣]، لذا فإن المنصفين لا يجدون ـ في واقع الأمر ـ فرقاً يذكر بين منهجيتي الانتخاب الطبيعي والتصميم الذكي إذ أنّ «كليهما علم أو أن كليهما ليسا بعلم»[٤] كما يقرر الفيلسوف الملحد توماس ناجل.

المقصود من كل ما سبق: أنه نتج عن ذلك التوظيف الإلحادي درْج طائفة من المؤمنين واللاأدريين على تقرير امتناع العلم الطبيعي أن ينبئ عن

---

(١) Ibid:. p.170-173.

(٢) Busch, P., Grabowski, M., & Lahti, P. J. (1997). Operational quantum physics (Vol. 31). Springer Science & Business Media. p.1, 26-27.

(٣) Todd, S. C. (1999). A view from Kansas on that evolution debate. Nature, 401(6752),. p.423.

(٤) Nagel, T. (2008). Public education and intelligent design. Philosophy & Public Affairs, 36(2),. p.201.

وجود الله ﷻ أو عدم وجوده، وذلك في سياق نقدهم للعلمويين الذين وسعوا نطاقات العلم الطبيعي إلى أمداء شمولية، لقد كتب هؤلاء النقاد في ذلك الكثير من المقولات المؤثرة، يقول ديفيد بيرلنسكي: «إذا كان العلم معارضاً للدين، فليس ذلك عائد إلى شيء تحتوي عليه مقدمات أو استنتاجات النظريات العلمية الكبرى، إنها لا تلمح إلى الإله ولو بكلمة واحدة»(١)، ويقول كينيث ميلر: «للأسف، أقولها بكل جدية: لاشيء، لا يقدم لنا علم الكون صورة الإله ولا صنع يد الإله... علم الكون ـ بالرغم من آمال المؤمنين العريضة ـ لن يحل إشكالية وجود الإله ومافي هذا الصدد: المعنى والغرض من الحياة»(٢)، ويقول كين ويلبر: «العلم دائماً صادق جداً بشأن حدوده: لا يستطيع العلم أن يقول لنا ما إذا كان الإله موجوداً أم غير موجود؛ هل هناك مطلق أم لا؛ لماذا نحن هنا، وما مآلاتنا النهائية، وكما أنه لا يمكن للعلم أن يجد دليلاً على المطلق؛ لا يمكنه ـ بطبيعة الحال ـ العثور على دليل يدحض المطلق، إذ إن العلم عندما يتسم بالصدق يكون هادئاً تماماً وشديد الحياد بشأن تلك الأسئلة الكبرى»(٣)

لكن هل يمكن بالفعل عزل الدائرة الطبيعية عن تشابكها البدهي مع دوائر المعرفة الكلية الأخرى؟ أم أن الأمر لايعدو «صمتاً» عن أصولها الفلسفية كما يقرر جورج إيليس؟ إن المقولات السابقة الهادفة إلى إعادة تحديد المجال البحثي للعلم الطبيعي وحصره على التناولات الحسية التجريبية ـ مع أهميتها ـ تحاول قطع الإمداد الفلسفي عن المعرفة الطبيعية ومنعها ـ أي المعرفة ـ من الإفضاء إلى مآلات فلسفية عبر تحوير دلالات نتائجها، ومع أن ذلك الهدف له مبرراته؛ إلا أنه غير ممكن إطلاقاً لما سبق تناوله من تلاشي الحدود

---

(١) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.50-51.

(٢) Miller, Kenneth R.(1999), Finding Darwin's God: a scientist's search for common ground between God and evolution, Cliff Street Books.. p.226.

(٣) Wilber, K. (2007). Integral spirituality: A startling new role for religion in the modern and postmodern world. Shambhala Publications. p.188.

الصارمة بين العلم الطبيعي وغيره من منتجات المعرفة وخضوعها ـ في كثير من الأحيان ـ لتحكم الأيديولوجيا المسيطرة على المؤسسات العلمية والممولة لها، كما أن العلماء الطبيعيين أنفسهم ـ كما مر بنا ـ غير قادرين على عزل رؤاهم الكونية «الفلسفية» وميولهم الشخصية عن إنتاجهم الطبيعي المعرفي، وشواهد ذلك ـ مما تقوم عليه المعرفة الطبيعية من مرتكزات ومما يتداول في الأروقة الأكاديمية من فرضيات ـ أكثر من أن تحصى، كتب بيرلنسكي في موضع آخر: «العلم الغربي هو ـ قبل كل شيء ـ استيقان لأمور مأمولة، واستدلال على أشياء لا مرئية، من العجيب أنه على الرغم من تشبّع العلم الغربي بالإيمان، يظل العلماء الغربيون عاجزين عن ملاحظة كون الإيمان نفسه ـ دينياً كان أم علمياً ـ عرضة للشك بطبيعته»[١]

إذا علم ذلك؛ فإن تأسس المعرفة الطبيعية على وجود الله ﷻ حاصل لامحالة وإن تجاهله بعض الممارسين لتلك المعرفة، إذ إن تصوراتهم الفطرية ودوافعهم العلمية مرتكزة على وجوده سبحانه، كما أن نتائجهم العلمية لايمكنها إلا أن تفضي إلى وجوده جل وعلا بدلالتها العقلية ذاتها المستعملة للبرهنة عبر الأسباب والمسببات والآثار والمؤثرات التي لاتقوم فلسفة العلم الطبيعي إلا عليها، كتب الفيزيائي الكمومي والتر ثرينغ مرة: «يؤدي التفكر في خلق الكون إلى التفكر في الخالق، قد يفاجأ بعض القراء بذلك، فعلى أنه من الشائع سماع الرأي القائل بأن العلم يؤدي إلى الإلحاد؛ إلا أنني لا أشارك هذا الرأي حتى إنني أجده سخيفاً بعض الشيء»[٢]، ولاحظ بول ديراك ـ وهو أحد رواد نظرية الكم ـ الصيغة الرياضية للكون متعجباً: «ربما يمكن للمرء أن يصف الموقف بالقول: إن الإله عالم رياضيات رفيع المستوى، لقد استخدم معادلات رياضية بارعة جداً في بناء الكون، تمكّننا محاولاتنا الضعيفة في الرياضيات من فهم

---

(١) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.46.

(٢) Thirring, W. (2007). Cosmic impressions: Traces of God in the laws of nature. Templeton Foundation Press.p.xi-xii

جزءٍ صغيرٍ منها، ومع تقدمنا في تطوير رياضيات أعلى وأكبر يمكننا أن نأمل في فهم الكون بشكل أفضل»[١]، وبعد تفكّره في تمدد الكون؛ يخلص الفيزيائي إدوارد ميلن إلى نتيجة متوقعة: «أما العلة الأولى في سياق التمدد فأمر إضافتها متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لاتكتمل من دون الله»[٢]

بل إن الممارسين الأوائل للمعرفة الطبيعية اندفعوا إلى تلك المعرفة ـ أصلاً ـ تحت إلحاح رؤيتهم الإيمانية بقابليتها للفهم وامتلائها بالمعنى وتشبعها بمقاصد الإله ﷻ، ومن ثم تمكنوا من بناء معرفة مؤسسة على البدهيات العقلية التي تعود إليها كافة المعارف وواعية بها، وبعد ذلك صدروا عن معرفتهم بمؤداها إلى إثبات وجود الله سبحانه ـ أو على الأقل تعاضد معارفهم بوجوده ـ: «لقد كان القدماء على حق: فوراء التعقيد الظاهري للطبيعة؛ يوجد كلام مخبأ كُتب برموز رياضية ذكية، لقد احتوى هذا الرمز الكوني القوانين السرية التي يعمل الكون وفقها، لقد تعامل نيوتن وغاليلو والعلماء القدماء الآخرون مع بحوثهم على أنها نشاط ديني وآمنوا أنهم عندما يبرزون النماذج المتقنة في الآليات الطبيعية فإنهم ـ في واقع الأمر يلمحون عمل الإله»[٣]، و«منذ القرن الثالث عشر وحتى السابع عشر: كان كل عالم غربي مسيحياً ورعاً بالفعل»[٤]

إن الاعتقاد بانعدام المعنى في الكون مقوّض للدافعية العلمية المحاولة لفهمه، إذ كيف يمكننا فهم قوانين وأسس كون صدفي الوجود عشوائي الآلية عبثي الغاية؟ إن ذلك ينسف العملية العلمية ذاتها كما يقرر الفيزيائي البارز بول ديفيز: «إن معظم العلماء الحديثين غير متدينين، ومع ذلك فهم لا زالوا يؤمنون بأن هناك كتابة غامضة وراء آليات الطبيعة، لأن الاعتقاد بخلاف ذلك

---

(١) Dirac, P. A. M. (1963). The evolution of the physicist's picture of nature. Scientific American, 208(5). p.53.

(٢) Jastrow, R. (1978). God and the astronomers. New York: Norton. p.112.

(٣) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.6.

(٤) Koch, R., & Smith, C. (2006). Suicide of the West. A&C Black. p.76.

ينسف الحافز الأساسي لإجراء البحث العلمي الذي هو اكتشاف شيء ذي معنى لم يكن معروفاً من قبل حول الكون»[1]، «لذا لا يمكن للعلم أن يتقدم ويزدهر إلّا إذا تبنى العالم وجهة نظر لاهوتية للكون»[2]، كذلك قال الفيلسوف وعالم الرياضيات الفريد وايتهيد: «لا يمكن للعلم أن يعيش دون شيوع قناعة فطرية بوجود انتظام يحكم الأشياء من حولنا، وبشكل أخص: بوجود انتظام يحكم الطبيعة ككل»[3]

لم تستطع أرفع العقول العلمية وأكثرها تأثيرا تجاهل صدور المعرفة الطبيعية إلى الله ﷻ، لقد انطلق انشتاين من معرفته الطبيعية العميقة إلى إثبات قوة محركة للكون لا يمكن وصمها إلا بالإله: «أؤكد أن الشعور الديني الكوني هو أقوى وأنبل دافع للبحث العلمي، إن أولئك المدركين للجهود العلمية الهائلة والتفاني المطلق الذي ـ لولاه ـ لا يمكن تحقق الإنجاز الريادي في العلوم النظرية، هم القادرون ـ حصراً ـ على استيعاب قوة هذا الشعور العاطفي الذي ينبثق عن تلك الجهود وحدها... يا لها من قناعة عميقة بعقلانية الكون! ويا له من توق إلى فهمه!»[4]

إن انشتاين رغم كونه لم يؤمن بإله محدد، إلا أنه نفى مراراً كونه ملحداً ـ كما يزعم دوكنز[5] ـ أو مؤمناً بوحدة الوجود السبينوزية، في نص لافت، ينقل ماكس جامر صديق انشتاين المقرب عنه قوله: «أنا لست ملحداً، ولايمكن أن اعتبر نفسي مؤمناً بوحدة الوجود. نحن في موقف طفل صغير يدخل مكتبة كبيرة مملوءة بكتب صيغت بلغات مختلفة، والطفل يعرف أن هناك من كتب الكتب ولكن لا يعرف من هو أو كيف حصل ذلك، لأنه لايفهم لغة تلك الكتب، كما أن ذلك الطفل يظن أن تلك الكتب مرتبة بطريقة معينة ولكنه

---

(١) Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma: why is the universe just right for life?. HMH. p.6.

(٢) Davies, P. (1997). Physics and the Mind of God. In Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God Springer, Dordrecht. pp.193-202.

(٣) Whitehead, A. N. (1925). Science and the modern world. Macmillan. p.3-4.

(٤) Einstein, A. (1954). Ideas And Opinions. Broadway Books. p.39.

(٥) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.36-37.

لا يعرف تلك الطريقة، يبدو أن هذا موقف أذكى شخص فيما يتعلق بالإله، نحن نرى العالم منظماً بطريقة رائعة ويتبع قوانين دقيقة لكننا لم نستطع بعد إدراك تلك القوانين، عقولنا المحدودة لا تستطيع استيعاب القوة الغامضة التي تحرك تلك الكواكب»[١]

وبالجملة؛ فإن غايتي من الاستكثار من الاقتباسات السالفة هو التأكيد على أن العلم الطبيعي لايمكنه إبداء الحياد أو الصمت عن دلالته على الله ﷻ بدءاً وانتهاءً[٢]، إنه لا يألو جهداً في الأخذ بيدي ممارسه إلى ربه ﷻ فمستقل ومستكثر، لا يفضي التأمل في دقائق الكون وانسجام ذراته العجيبة في بوتقة واحدة ونظام متكامل متجه نحو تحقيق مصالح الإنسان: إلا إلى الله ﷻ وحده، إن هذه الأفكار الملحّة لا تنفك عن العلماء المشتغلين بالطبيعة، وفيما يحاول الملحدون منهم مجاهدتها وتجاهلها، توصّل كثيرون ـ عبرها ـ إلى استيقان الإيمان بالله.

حول الانفجار الكبير: أنشأ الفيزيائي اللاأدري روبرت جاسترو يكتب: «في هذه اللحظة يبدو أن العلم عاجزٌ عن إزاحة الستار عن غموض الخلق، بالنسبة للعالم الذي تعوّد على الخطوات المنطقية يبدو وكأن قصة الانفجار الكبير تنتهي كحلم مزعج، لقد تسلق جبالاً من الجهل، وعندما وصل إلى الصخرة الأخيرة باتجاه القمة تم الترحيب به من قبل اللاهوتيين الذين يجلسون عليها منذ قرون»[٣]، كتب عالم الفيزياء الملحد ستيفن هوكنج: «من الصعب جداً تفسير سبب بدء الكون بهذه الطريقة، إلا إذا وجد فعل إلهي قام به شخص يريد أن يخلق كائنات مثلنا»[٤]

---

(١) Jammer, M. (1999). Einstein and religion: Physics and theology, princeton university press. P.48.

(٢) المقصود هنا الدلالة الوجودية، أي أن العلم الطبيعي يدل على وجود الله بشكل صريح وإن كان لا يستطيع إثباته بشكل محسوس، إلا ما كان من صمت العلم الطبيعي عن ذات الله وأسمائه وصفاته مما لا يدرك إلا بالوحي.

(٣) Jastrow, R. (1978). God and the Astronomers. WW Norton & Company. p.116.

(٤) Hawking, S. (1996). The illustrated a brief history of time. Bantam books,. p.131.

لم يجد الملاحدة ومن والاهم في فكرة نشوء القوانين بالصدفة أي اكتفاء لسؤالاتهم، إن فكرة الصدفة لاتفسر شيئاً، وعلى افتراض حدوثها؛ فإنها مستلزمة ـ كما يلاحظ بول ديفيز ـ لأسبقية حدث معلل، أو مجاورته على أقل تقدير: «الفيزياء الجديدة وعلم الكونيات الجديد يحملان وعداً محيراً يقول بأننا قد نكون قادرين على شرح كيفية ظهور جميع الهياكل المادية في الكون كنتيجة للعمليات الطبيعية التلقائية. عندئذٍ لا ينبغي أن نكون بحاجة إلى خالق بالمعنى التقليدي، لكن على الرغم من كون العلم قد يفسر العالم، إلا أنه لا يزال يتعين علينا شرح العلم نفسه، القوانين التي تمكّن الكون من أن يظهر إلى الوجود تلقائياً = تبدو نفسها وإلى درجة كبيرة نتاج تصميم بارع للغاية، وإذا كانت الفيزياء هي نتاج التصميم، فيجب أن يكون للكون غرض، وتوحي لي أدلة الفيزياء الحديثة بقوة أن الغرض يشملنا»[1]

بعد التزامه لعقود بإيمانه الدارويني، كتب المؤرخ وعالم اللغويات اللاأدري نيل توماس: «الصرح الدارويني برمته ليس إهانة فقط للممارسات العلمية الجادة ولكن حتى للمنطق. . . . إذا جلبت للعلم عقلية أي شيء إلا الله، فإنك ستتمسك بشدة بالنظرية المادية البحتة التي تعتقد أن لها فرصة ـ مهما كانت ضئيلة ـ لشرح الأصل الغامض لتنوع الحياة. . . مع فشل البديل الطبيعي/المادي بشكل كبير، لم يتبق لنا أي خيار آخر سوى النظر في إمكانية «فرضية الإله»»[2]

(١) Davis, P. (1985). Superforce. The search for a grand unified theory of Nature. A touchstone Book. p.243.

(٢) Thomas, N. (2021).

فلسفة التدين في الرؤية الداروينية

ينظر هذا الموضع في مسالك دراسة الدين التي انتهجها التطوريون لوصف الظاهرة الدينية وتتبع أصولها ورصد تجلياتها بعد إخضاعها لمنطق التكيف الانتخابي، وعلى كون هذا الحقل جديد نسبياً إذ: «إن الفهم الطبيعي للتدين «a naturalistic understanding of religiousness» لا يزال في أطوار مبكرة من نموه»[١]، إلا أن التطوريين لايرون إمكان نشوء العقل الديني وتطور سلوكياته إلا على الأرضية التطورية باعتبارها المنهجية الوحيدة لتفسير الظاهرة الدينية من وجهة نظر علمية ـ طبيعانية: «التطور هو المفتاح الوحيد لفهم الدين من وجهة نظر علمية»[٢]

تعود أصول الرؤية الداروينية الحديثة للدين والتدين إلى تراث غربي متعدد المشارب ذي منبع مادي واحد، هيوم[٣] وفيورباخ[٤] ورؤيتهما للدين الطبيعي، الانثربولوجيا التطورية التي نشطت في أواخر القرن الثامن عشر وعموم التاسع عشر لدراسة أصول الديانات البدائية بزعامة تايلور ومالينوفسكي، الرؤية الوضعية للأديان وتطورها بزعامة كونت ودوركايم، والجهود الداروينية لزعمائها الأُول ـ بطبيعة الحال ـ وفلاسفة الارتياب

---

(١) Voland, E., & Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science & Business Media.p.v

(٢) Dow, J. W. (2007). A scientific definition of religion. Anpere Journal. Published 2007-02-19,. p.2.

(٣) Hume, D. (1793). The natural history of religion (Vol. 4),. p.3-11.

(٤) Feuerbach, L. (1855). The essence of Christianity. New York: Published By Calvin Blanchard, 82 Nassau Street,. p.35-41.

المتأثرين بهم في رؤاهم التوهيمية للدين: ماركس ونيتشه وفرويد، وأخيرا: علمنة الدين عبر تفسيره بواسطة العقلانية الاقتصادية التي ابتدأت بماكس فيبر ومازالت حتى الآن[1] ضمن أطروحات علم الاجتماع الديني.

لا تزال كل هذه المصادر ـ على تنوعها واختلافها ـ تمثل أصولاً معتبرة تستند إليها الدراسات التطورية وتضمنّها أوراقها، لذا يعاني الحقل الناشيء من تشظي معرفي ـ يتراوح بين التداخل والتناقض ـ جراء افتقاده لنظرية شاملة لنشوء الدين والممارسات الدينية وتطورهما، على سبيل المثال: تشغل إشكالية تعريف الظاهرة الدينية تعريفاً محدداً موضعاً مهماً في (علم النفس الإدراكي للدين CSR)[2] ـ وهو الحقل الذي خصص بدايات القرن الحالي للدراسات الدينية التطورية ـ إذ لا يوجد ـ حتى الآن[3] ـ تعريف للتدين تواضع عليه الدارسون ليتمكنوا بواسطته من تمييز الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر، وليست الإشكالية في ذلك انعدام تعريف شمولي للتدين ـ أو جامع مانع بتعبيراتنا ـ ولكن انعدام وجود قاعدة وصفية مشتركة للتدين يمكن فرز الظواهر المتباينة على أساسها، لقد أدرك مالينوفسكي منذ منتصف القرن العشرين ارتباك الانثربولوجيين إزاء تعريفات الدين عندما كتب: «لقد تركتنا مسوحاتنا التاريخية حيارى ـ إلى حد ما ـ حيال فوضى الآراء واختلاط الظواهر، كان من الصعب أن لا ندخل الأرواح والأشباح والطواطم والأحداث الاجتماعية والموت والحياة في سياج الدين واحداً تلو الآخر إلى أن أسفرت تلك العملية عن كون الدين أصبح شيئاً غامضاً أكثر فأكثر؛ إنه كل شيء ولا شيء على حد سواء» إلى أن قال: «يجب التخلي عن تعريف الدين بإرجاعه إلى أصوله»[4]

تكمن المشكلة ـ فيما يبدو ـ في عسر تعريف السلوك الديني استناداً إلى

(١) Stark, R., & Finke, R. (2000). Acts of faith: Explaining the human side of religion. Univ of California Press. p.49.

(٢) Watts, F., & Turner, L. P. (Eds.). (2014). Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays. OUP Oxford. p.6.

(٣) Dow, J. W. (2007). A scientific definition of religion. Anpere Journal. Published 2007-02-19,. p.4.

(٤) Malinowski, B. (1948). Magic, science, and religion. Glencoe, Illinois. p.19.

مظهره الخارجي المجرد، وهو ما كانت ترومه التيارات المادية التي أرادت دراسة الدين بوصفه سلوكاً قابلاً للملاحظة «الطبيعانية»، إن جوهر التدين ـ وهو العبودية بصورها المختلفة ـ ممارسة «جوانية» محضة لا يمكن قياسها عبر التحديد المادي، مما أدّى بالدارسات المادية للأديان ـ منذ بروزها ـ إلى السقوط المتكرر في «أوحال الميتافيزيقيا» حال اقترابها من الظاهرة الدينية بغية استيعابها، لذلك: تجاوزت بعض أطروحات الحقل التطوري الجديد الانغماس في تحديد الوحدة الجامعة لممارسات دينية ما ومحاولة تفسيرها؛ إلى محاولة تجزئة الدين وظواهره إلى سمات محددة، تتم دراستها بشكل مستقل انطلاقاً من كون العقول البشرية تطورت بشكل متشابه لإشباع احتياجات ذهنية متقاربة[(١)]، ومن هنا فإن الرؤية الداروينية المحدثة لا تنظر للدين باعتباره جوهراً متماسكاً تتعزز رؤيته الكلية بالسلوكيات التعبدية، وإنما تنظر إليه باعتباره مظاهر متفرقة نشأت ضمن مسيرة التطور لا تتجاوز غايتها تعزيز ملاءمة الأدمغة البشرية لبيئاتها، أي أنها ممارسات منفصلة عن أي وحدة كلية، مفرغة من أي مضمون مجاوز للاحتياجات المادية، منفكة عن أي حقيقة موضوعية.

ـ المقاربة الانتخابية للدين والتدين:

تنطوي المقاربة للدين ـ ضمن السجالات التطورية البينية ـ على ثلاثة اتجاهات رئيسة متعارضة: يقرر الأول منها بأن الدين نتاج تكيفي أصلي لتطور الأمخاخ البشرية، وينظر الثاني للدين كنتاج ثانوي عارض ـ غير مقصود ـ لتكيف معرفي أصيل، بينما يقرر الثالث أن الدين عبارة عن ميمات ضارة أشبه بطفيل ثقافي ـ فيروس ـ انتقلت عبر الخطأ ضمن مجموعة الميمات الثقافية الأخرى وتفشت من خلالها.

أولاً: المقاربة الوظيفية للدين: التدين كمنتج تكيفي:

ـ الأصول والتمهيدات:

يعود التفسير الوظيفي للتدين إلى الرؤية الوضعية المؤسسة لعلم الاجتماع

(١) Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious Evolution. Issues in Ethnology and Anthropology, 3(3),. p.35.

ورائديها البارزين: أوجست كونت وإميل دوركايم، وعلى ازدواج معيارية رؤيتيهما للدين إلّا أنهما دشنا تصوراً للدين والممارسة الدينية بحسبانهما يؤديان غرضاً وظيفياً: هو نقل التفكير والمعرفة البشرية إلى المرحلة الوضعية ـ العلمية ـ عند كونت، وإنتاج المجتمع وصياغة هويته عند دوركايم، وفيما يرى كونت التفكير الديني مرحلة تجاوزها المجتمع في ظل تحضيراته للمرحلة الوضعية(١)، فإن دوركايم لا يرى إمكانية نشوء المجتمع بلا دين، حيث إن وظيفة الدين هو عملية إنتاج المجتمع المستمرة عبر الممارسة الطقسية(٢)

فيما بعد؛ اقتبس فرويد ذات الفكرة الكونتية في تحليله النفسي للدين: «الدين هو محاولة للسيطرة على العالم الحسي الذي نعيش فيه عن طريق عالم الرغبات الذي طورناه فيما بيننا نتيجة لضرورات بيولوجية ونفسية. إذا حاولنا تحديد مكانة الدين في تطور البشرية، فلن يظهر ذلك على أنه أمر مكتسب بشكل دائم، ولكن سيبدو كمواجهة للاضطراب العصابي الذي يجب على الرجال المتحضرين أن يمروا به في طريقهم من الطفولة إلى النضج»(٣)، أما ماركس؛ فقد مال إلى رؤية دوركايم بمعيارية ـ سلبية ـ معاكسة، وبمنهجية مقلوبة، حيث يغدو الدين في تصوره إفرازا للمجتمع بدلاً من كون المجتمع إفرازاً للدين: «الأصل في نقد اللاديني للدين أن الإنسان هو من يصنع الدين وليس الدين من يصنع الإنسان. . . المعاناة الدينية تعبير عن معاناة الواقع واحتجاج عليه، الدين هو زفرة الإنسان المسحوق، وقلب عالم بلا قلب، وروح نوائب بلا روح. إنه أفيون الشعب. إلغاء الدين كسعادة وهمية للناس هو سبيل سعادتهم الحقيقية»(٤)

ربما لم يشع التفسير الوظيفي للدين في أطروحات آباء الحداثة لولا كمون الرؤية الكونية الداروينية في تصوراتهم وتوجيهها لها، فعلى أن داروين وسبنسر ـ والداروينيين الأُول ـ نبذوا هذا الفهم الوظيفي للدين والتدين

---

(١) Comte, A. (1880). A general view of positivism. Reeves & Turner. p.10-11.

(٢) Durkheim, E. (1915). The elementary forms of the religious life London George Allen & Unwin Ltd Ruskin House Museum Street,. p.525, 531-532.

(٣) Freud, S. (1965). Introductory lectures on psychoanalysis. WW Norton & Company. p.207-208.

(٤) Marx, K. (1844). Critique of Hegel's' Philosophy of Right', Cambridge University Press, Introduction.p.v

ـ بحسبانه وهماً خلواً من المعنى ـ إلا أن النظرية الداروينية رسخت الفهم الوظيفي للطبيعة وعملياتها بدل الفهم الغائي لها[١]، وبهذا كان لزاماً على متشربيها مد جسور الفهم الوظيفي للطبيعة إلى أمداء شاسعة خارج العمليات البيئية المجردة، كالمدى الديني والأخلاقي.

أعيد بعث المقاربة الوظيفية للدين في الدراسات الانثربولوجية التي نشطت صدر القرن العشرين وخاصة لدى برونيسلاف مالينوفسكي في دراساته الميدانية لما يسمى بالشعوب البدائية، لقد أطلق مالينوفسكي قاعدة للتمييز بين الدين المؤسس على الشعائر وبين الدين المؤسس على السحر، على اعتبار اختلافهما في الوظيفة: فالأول دنيوي جماعي يدور على احتياجات الحياة المتنوعة ويتطور وفق مراحلها (الميلاد، البلوغ، الزواج، الوفاة. .إلخ) وبالتالي فهو يحقق الانسجام والتكافل بين أفراد الديانة، بينما يتكفل الثاني بمعالجة الاحتمالات الطارئة التي لايمكن التنبؤ بها، فحينما تؤدي الأنشطة الحياتية إلى المآزق يطور السحر أنماطاً طقسية لسد فجوات الطبيعة باعتقاد الخوارق والماورائيات لمواجهتها[٢]

كذلك؛ برزت في تلك الفترة أطروحات ماكس فيبر المؤسس لما سمي بعد ذلك بالعقلانية الاقتصادية، لقد نظر فيبر إلى التدين الكالفيني المنحدر من البروتستانتية باعتباره مساهماً في نشوء الرأسمالية عبر تحريضه لأخلاقيات التقشف والعمل والشعور بالواجب؛ بوصفها جزءاً من العبادة، استفاد فيبر من رؤى ماركس حول علاقة المجتمع بالاقتصاد ووظيفية الدين وأسس وفقهما رؤيته القاضية بكون المجتمع الديني قد يساهم في صناعة الاقتصاد ـ خلافاً لماركس ـ لا أن ينتج المجتمع عنه فحسب[٣]، وأكد في تلك السياقات دور الدوافع النفسية التي تشكلها الممارسة الدينية في «عقلنة» السلوك العملي

---

(١) Achtner, W. (2009). The Evolution of Evolutionary Theories of Religion. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior (p. 264). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٢) Malinowski, B. (1948). Magic, science, and religion. Glencoe, Illinois.. p.68-70.

(٣) Weber, M. (1930). The Protestant ethic and the "spirit" of capitalism and other writings. unwin university books.. p.155-157.

المثمر للمجتمع[1]

ما زال التفسير الفيبري للدين مؤثراً على حقول الدراسات الدينية، على سبيل المثال: لا ينطلق عالما الاجتماع ستارك وفينك في فهمهما الوظيفي للدين من «العقلانية الاقتصادية» لفيبر فحسب، بل يصلانها بمبادئ علم الاقتصاد لآدم سميث: «يتوجب علينا عندما نريد تقديم تحليل تجريدي للنشاط الديني، أن نتفحص الحياة الدينية للمجتمعات في إطار نموذج مفاهيمي نظري وشمولي نحدده بمصطلح «الاقتصاد الديني». نحن نستعمل هذا المصطلح لأننا ننظر أن النظام الفرعي الديني لأي مجتمع موازٍ تماماً للنظام الفرعي المرتبط بالاقتصاد العلماني (أو التجاري): كلاهما يقوم على «لعبة» العرض والطلب على المنتجات ذات القيمة: تتكون الاقتصادات الدينية من سوق من الأتباع الحاليين والمحتملين (الطلب)، وهناك مجموعة من المنظمات (الموردين) تسعى لخدمة ذلك السوق، أما العقائد الدينية فهي (المنتجات) التي تقدمها المنظمات المختلفة»، «قبل كل شيء؛ يقضي مفهوم العقلانية بأن البشر يسعون وراء مجموعة متنوعة من المكافآت المتوقعة، ويواجهون مجموعة من التكاليف المحتملة، فالسلوك الإنساني «تبادلي» إلى حد ما. . إن الهدف من تفعيل هذا المفهوم هو التعامل مع تعقيدات السلوك الديني خلال السعي وراء أهداف متعددة ومتضاربة إلى حد ما، تنطبق العقلانية الذاتية على جميع الأعمال البشرية التي تستند إلى ما يبدو للفاعل على أنه «أسباب وجيهة»، وأسباب «جيدة». . مهما كانت تلك الأسباب الوجيهة لاتخاذ الخيارات، فإن افتراض العقلانية يفترض دائماً وجود جهود ذاتية لموازنة النتائج المأمولة مقابل التكاليف المتوقعة، على الرغم من أن هذه الجهود عادة ما تكون غير دقيقة ومتعارضة إلى حد ما. . الكثير مما يوصف عادة بأنه غير عقلاني أو غير منطقي هو لكون المراقبين ـ فحسب ـ لم يكتشفوا وجهة نظر الفاعل، والتي من خلالها يكون الفعل عقلانياً»[2]

---

(١) Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (Vol. 1). Univ of California Press.. p.399-409.

(٢) Stark, R., & Finke, R. (2000). Acts of faith: Explaining the human side of religion. Univ of California Press. p.35-37.

ـ التأسيس المنهجي:

ربما تعزى البداية الأولية للفهم الوظيفي الممنهج والأكاديمي للتدين مع بروز الفرع «البيوسوسيولجي» الجديد في الثمانينات من القرن الفائت، لقد رأت البيولوجيا الاجتماعية ـ عبر منشئها إدوارد ويلسون ـ أن الفكرة الوضعية المتنبئة بتزامن انحسار الدين مع صعود النهضة البشرية فكرة عاجزة عن إصابة التوصيف الدقيق لمستقبل التدين، لايظهر التراجع في التمسك بالأديان مع تقدم العلم النهضوي[١]، ويبدو الأمر وكأن هناك شيئاً غامضاً يتعلق باستمرارية الأديان ونموها، كتب ويلسون: «يشكل الدين أعظم تحد للبيولوجيا الاجتماعية للإنسان» ولكنه مع ذلك: «فرصتها المثيرة للتقدم بوصفها تخصصاً نظرياً أصيلاً»[٢]

ينتقد ويلسون النزوع الإلحادي لمهاجمة الأديان باعتبار وهميتها، فعلى أنه يصادق على وهمية الأديان إلا أنه لا يرى أن الصراع بينها وبين المادية العلمية هو الخيار الأمثل: «كما هو الحال اليوم وكل يوم، لا يستطيع العقل إدراك مغزى الصدام المستمر بين المادية العلمية التي لاتقاوم وبين الإيمان الديني الراسخ، يبدو أن علينا التعامل بشيء من البراغماتية لحل هذه المعضلة: تتقدم مجتمعاتنا ـ المصابة بالفصام ـ عن طريق المعرفة ولكنها تعيش على الإلهام المستمد من المعتقدات ذاتها التي تقوضها تلك المعرفة»[٣]، لذا، يريد ويلسون من «المادية العلمية» استيعاب الدين بدلاً من مهاجمته: «إن الحافة النهائية الحاسمة التي ستنعم الطبيعانية العلمية ببلوغها ستأتي من قدرتها على تفسير المنافس الرئيسي لها «الدين التقليدي» كظاهرة مادية بالكامل»[٤] ومن ثمّ: يتنبأ ويلسون ـ على غرار الخطى الكونتية ـ أن يتلاشى علم اللاهوت عبر ذوبانه اللاحق في التصور الوظيفي له ودمجه فيه: «من غير المحتمل أن

---

(١) Wilson, E. O. (1978). On human nature. Cambridge: Harvard University Press. p.170.

(٢) Ibid:. p.175.

(٣) Ibid:. p.172.

(٤) Ibid:. p.192.

يبقى اللاهوت نظاماً فكرياً مستقلاً، لكن الدين نفسه سيبقى لفترة طويلة كقوة حيوية في المجتمع»[1]

أراد ويلسون أن يفعّل ذلك الاستيعاب المادي للدين عبر دمج الرؤية الفيبرية بالداروينية وتمكين آلية الانتخاب الطبيعي من العمل في الأديان عن طريق تعزيز الرؤية الوظيفية/التكيفية للدين التي أهملها الداروينيون الأُول: «لم تعط الأنثروبولوجيا المتطورة بشكل متزايد سبباً للشك في استنتاج ماكس فيبر بأن الكثير من الأديان البدائية تسعى إلى ما هو خارق للطبيعة مقابل المكافآت الدنيوية البحتة المتمثلة في الحياة الطويلة وخيرات الأرض والغذاء الوفير وتجنب الكوارث الجسدية وهزيمة الأعداء، بالإضافة إلى ذلك: يعمل شكل من أشكال الانتخاب الجماعي أيضاً في المنافسة بين الطوائف؛ الطوائف التي تكسب أتباعاً أكثر تبقى، والطوائف التي تفشل تتلاشى، نتيجة لذلك: تتطور الأديان ـ كالمؤسسات البشرية الأخرى ـ من أجل تعزيز رفاهية ممارسيها»[2]

كانت نتيجة رؤى ويلسون السالفة إحياء المقاربة الوظيفية للدين ـ ذات المنشأ الوضعي ـ وربطها بالبيولوجيا الاجتماعية ضمن برنامجها العام لتعميم التكيف الوظيفي على كافة المجالات، حتى إنه ليمكننا العهد بتدشين فكرة كون الدين ناتجاً تطورياً تكيفياً ـ أو حتى ناتج ثانوي لتطور تكيفي آخر كتطور الوعي والدماغ ـ وهي الفكرة التي تقوم عليها الدراسات الدينية التطورية؛ إلى البيولوجيا الاجتماعية وإلى ويلسون تحديداً[3]، لقد رأى ويلسون أن «إمكانية شرح الدين التقليدي بالنماذج الآلية لعلم الأحياء التطوري إنجاز حاسم ومهم»، لأنه: «إذا كان من الممكن التحليل المنهجي الدين ـ بما في ذلك الأيديولوجيات العلمانية العقائدية ـ وتفسيره باعتباره نتاجاً لتطور الدماغ، فإن

---

(١) Ibid:. p.192.

(٢) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.561.

(٣) Wilson, E. O. (1978). On human nature. Cambridge: Harvard University Press. p.190-200.

قوته كمصدر خارجي للأخلاق ستذهب إلى الأبد»[١]

فيما بعد: طور ديفيد سلون ويلسون نموذج إدوارد ويلسون السالف وفق منطق الاختيار متعدد المستويات، تمسك د.س.ويلسون بانتخاب المجموعة كوحدة «طبيعية» لتطور الدين: «يعود الدين إلى مركز الصدارة؛ ليس كتفسير لاهوتي للهدف والنظام ولكن باعتباره هو ذاته نتاجاً للتطور مكّن المجموعات من تأدية وظائفها كوحدات تكيفية ـ على الأقل إلى حد ما»[٢]، «نظراً لأن المعتقد الديني يشكل تمثيلاً ضعيفاً للعالم الطبيعي، فإن «منفعته العلمانية» يجب أن تكون موجودة في مكان آخر»[٣]

وعلى مركزية عمل د.س.ويلسون في التصور الوظيفي المعاصر للدين، إلا أن بعض الوظيفيين لا يصادق على «المجموعة الاجتماعية» كوحدة اختيار، على سبيل المثال: يؤسس ايكارت فولاند نظريته الوظيفية على «الفرد» كوحدة طبيعية للتطور[٤]، ويتحدث دين هامر عن «جين الرب» كوحدة تطورية مقترحة[٥]

ـ السمة التكيفية:

في الجملة، يميل الوظيفيون للاعتقاد بأن المعايير الأساسية للسمة التكيفية ثلاثة: أن تمثل ثقافة عالمية، وأن تكون سهلة الاكتساب، وأن يمكن تفسيرها بيولوجياً: أي عبر مجموعة واضحة من الأنظمة الجينية أو التشريحية أو الفسيولوجية، بالنسبة للدين فإنهم يرون أن أول معيارين تم استيفائهما بسهولة، فالدين يمثل ظاهرة عالمية يسيرة الاكتساب، إذ من الصعب وجود

---

(١) Ibid:. p.201.

(٢) Wilson, D. (2002). Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society. University of Chicago Press. p.6.

(٣) Ibid:. p.54.

(٤) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior . p.19-20). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٥) Hamer, D. H. (2004). The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York: Doubleday. p.56-75.

أطفال بلا تدين، أما المعيار الثالث فما زال التحدي الصعب أمام الداروينيين عامة والوظيفيين منهم خاصة، إذ أن الموقف الوظيفي يرتكز على افتراض وجود مادي لـ«وحدة دينية» هي مجموعة من الخلايا والوصلات العصبية الدقيقة المنشأة بواسطة جينات الدماغ المتطورة لتعزيز البقاء(١)، يقول عالما الأعصاب هاريس وماكنمارا أن دراستهما للتصوير العصبي لترددات الدماغ أظهرت ارتباط مستقبلات الدوبامين ـ خاصة قشرة الفص الجبهي للدماغ ـ بالتجربة الدينية(٢)، ويعتبران أن الدين متوسط إلى عالي التوريث استناداً إلى الدراسات التي تقترح ارتباط جين (DRD4) بشكل إيجابي بمقاييس التدين المختلفة(٣)، أما عالم الوراثة السلوكية دين هامر فيستنتج أن هناك صلة «واضحة» بين تعدد أشكال الجين (VMAT2) وبين التسامي الذاتي: «بطريقة ما؛ أثر هذا التغيّر أحادي القاعدة على كل طور من أطوار التسامي الذاتي: من محبة الطبيعة إلى محبة الإله، ومن الشعور بالتوحد مع الكون إلى كائن يرغب في التضحية من أجل تطويره»(٤)، ومن قبل دين هامر، ذكر نوبرج وداكيلي أنهما رأيا: «الدليل على العملية العصبية التي تطورت لكي تتيح لنا ـ نحن البشر ـ التسامي على الوجود المادي والإقرار باتصالنا بجزء أكثر عمقاً وروحانية من أنفسنا وهو الجزء الذي يُدرك بوصفه حقيقة مطلقة تربطنا بكل ماهو موجود»(٥) وهذا العضو «الخارق» الذي تناولاه بالدراسة وهو «الفص الجداري الخلفي العلوي الذي يمثل جزءاً مهماً من تكوين الأساطير»(٦) هو:

---

(١) Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2), 141-156.

(٢) Harris, E., & McNamara, P. (2009). Neurologic constraints on evolutionary theories of religion. In The biological evolution of religious mind and behavior (pp. 205-215). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٣) Comings, D. E., Gonzales, N., Suacier, G., Jonhson, J. P., & MacMurray, J. P. (2001). The DRD4 gene and spirituality. Psychiatric Genetics, 10, 185-189.

(٤) Hamer, D. H. (2004). The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York: Doubleday. p.56-75.

(٥) Newberg, A. B., D'Aquili, E. G., & Rause, V. (2002). Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. Random House Digital, Inc. p.9.

(٦) Ibid:. p.65.

«الرابط بين العقل والروح»[1]

بشكل عام، لا يصادق عموم المجتمع العلمي ـ بما فيهم الوظيفيون أنفسهم ـ على هذا النتائج وإن اتفقوا على ضرورة تحصيلها، إذ إن نتائج تكرارها المخبري فشلت عند التحقيق[2]، بل إن دين هامر نفسه يعترف أن الدور التطوري لهذه المواد الكيميائية «تخميني» في أحسن الأحوال[3]، يعلق دفيد ستاموس ـ وهو وظيفي ـ على ماذكر بالقول: «تظل هناك حاجة لمزيد من الأدلة لرفع هذا الاحتمال إلى مستوى نظرية جديرة بالاحترام، وهو مالم يقدمه هامر»[4]، وكتب وايتهاوس ـ وهو وظيفي آخر ـ في تلخيصه لوقائع مؤتمر دارويني لدراسة آليات التدين أقيم عام ٢٠٠٨م: «السؤال الأكثر إهمالاً ـ ومن المفارقات أننا في وضع يبدو أصعب بكثير من مواجهته بالأدلة التجريبية ـ هو كيف يمكن أن يؤثر الإدراك على عمليات التطور الديني»[5]

ـ نمنجة التفسير الوظيفي:

تدور عامة التفسيرات الوظيفية حول فاعلية الدين في ربط الأواصر الاجتماعية وإشباع الحاجات الاقتصادية والنفسية وتهدئة المخاوف، لاتخفى الأيادي الدوركايمية والفيبرية في النمذجة المعاصرة للتفسيرات الوظيفية بما لا يبعدها عن كونها تفريعاً لأطروحاتهما[6]، يقول الوظيفيون بأن الاشتراك في التصورات الدينية يعزز تماسك المجتمع ووحدته وتعاون أفراده، ويرون أن «الطقوس والشعائر الجماعية ممارسات تكيفية شأنها شأن طقوس الحيوانات

---

(١) Ibid:. p.10.

(٢) Zimmer, C. (2004). Faith-boosting genes. *Scientific American'* 291(4), 110-111.

(٣) Hamer, D. H. (2004). The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York: Doubleday. p.160.

(٤) Stamos, D. N. (2008). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.196.

(٥) Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious Evolution. Issues in Ethnology and Anthropology, 3(3),. p.37.

(٦) see for Example: Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews: Issues, News, and Reviews, 12(6),. p.265.

لتحقيق غايات التواصل الاجتماعي»[1]، كما أنها تشكل درعاً تحالفياً لمواجهة الكوارث والأحداث غير المتوقعة[2]، يعزز الدين التكاثر عبر دعوته إلى زيادة الإنجاب[3]، وينمي التحكم الديني مسؤولية الفرد وشعوره بالأمان إزاء مخاوفه[4] بما يفضي إلى زيادة صحته الجسدية والنفسية[5]، كما يساهم «النظام القصدي» لأفعال الكون والمعتقدات حول الحياة الآخرة «الثواب والعقاب» في تطوير آليات الإدراك العقلي[6]، والأهم من ذلك كله: أن الدين يشبع التوقان لـ«إيجاد" معنى للكون ويعزي الإنسان بترفعه عن السخف مما يساهم في سعادته الكلية[7]

إذن، يرتكز التفسير التكيفي على قالب تفسيري ذي سمتين مهمتين: **الأولى**: أن التدين التكيفي ـ كما يؤكد بيلبوليا ـ أشبه بإنجاز من كونه وهماً غير ضار «منتج ثانوي» أو كونه وهماً ضاراً «منتج فيروسي»[8] الثانية: أن هذا التدين مفتقر إلى «وحدة دينية» هي مجموعة من الخلايا والموصلات العصبية

---

(١) Dow, J. W. (2007). A scientific definition of religion. Anpere Journal. Published 2007-02-19,. p.4.

(٢) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior. p.15-17. Springer, Berlin, Heidelberg.

(٣) Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In The biological evolution of religious mind and behavior p.121, Springer, Berlin, Heidelberg.

(٤) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior,. p.35. Springer, Berlin, Heidelberg.,
And: Kunz, J. (2009). Is There a Particular Role for Ideational Aspects of Religions in Human Behavioral Ecology?. In The biological evolution of religious mind and behavior p.íñ Springer, Berlin, Heidelberg.

(٥) Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2). p.150.

(٦) Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. Behavioral and brain sciences, 29(5), p.453.
And: Johnson, D., & Bering, J. (2006). Hand of God, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. Evolutionary psychology, 4(1),. p.219-220.
And: Bering, J. M., & Parker, B. D. (2006). Children's attributions of intentions to an invisible agent. Developmental Psychology, 42(2). p.253.
and: Bering, J. M., Blasi, C. H., & Bjorklund, D. F. (2005). The development of afterlife beliefs in religiously and secularly schooled children. British Journal of Developmental Psychology, 23(4), p.587-607.

(٧) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior,. p.34. Springer, Berlin, Heidelberg.

(٨) Bulbulia, J. A. (2007). The evolution of religion. Oxford handbook of evolutionary psychology. p.621.

المعقدة المنشئة بواسطة مجموعة من الجينات في الدماغ، أي أن التدين التكيفي مفتقر إلى وجود مادي قابل للملاحظة المباشرة أصالة، ولا ينبغي فهم السلوك التكيفي ـ كما يؤكد د.س. ويلسون[1] وجيميس داو[2] وساندرسون[3] وغيرهم[4] ـ بمعزل عن هذا الوجود المادي.

يتم التعاطي مع الإرث التأويلي لنزعة التدين وفق القالب الجديد، على سبيل المثال: يربط الفيلسوف التكيفي ديفيد ستاموس فكرة ماركس العتيقة عن كون التدين في أصله خضوعاً للسلطة بتجارب سانتلي ملجرام التي أجريت في الستينات من القرن العشرين[5] رغم أن ملجرام لم يتطرق في نتائجه للدين[6]، أما الدارسات التكيفية المتأخرة فقد باتت أكثر صرامة في نقد مجافاة الدراسات الدينية للتفسيرات المادية عبر احتكاك الجانب الوصفي في الدراسات الدينية بالماورائي وتلوثها بالتنظير المتعالي عن الاشتراطات المادية البحتة حال اقترابها من فهم الظاهرة الدينية[7]

لكن هذا لا يعني أن جميع سمات المعتقد والممارسة الدينية هي تعديلات متطورة عند بعض التكيفين، إذ إنه من المحتمل لدى فولاند وساندرسون أن تكون بعض سمات الأديان منتجات ثانوية وليست تكيفات

---

(١) Wilson, D. S. (2008). Evolution and religion: The transformation of the obvious. The Evolution of Religion: Studies, Theories, & Critiques,. p.26, 28.

(٢) Dow, J. W. (2007). A scientific definition of religion. Anpere Journal. Published 2007-02-19,. p.4.

(٣) Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2). p.155.

(٤) See for example: Seeman, T. E., Dubin, L. F., & Seeman, M. (2003). Religiosity/spirituality and health: a critical review of the evidence for biological pathways. American psychologist, 58(1),p. 53.

(٥) حينما أجلس بعض المتطوعين وأمرهم بصعق كهربائي موهوم لمتعاون معه فاستجاب أكثرهم ووافقوا إلى درجات عالية في الصعق رغم صرخات المتعاون واستغاثاته المتكررة ولم يشعروا بتأنيب الضمير لاعتقادهم أنهم يساهمون في الصالح العام.

(٦) Stamos, D. N. (2008). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.189.

(٧) See for example: Vdsquez, M. A. (2020). More than belief: A materialist theory of religion. Oxford University Press. p.4-8.

And: Ambasciano, L. (2018). An unnatural history of religions: Academia, post-truth and the quest for scientific knowledge. Bloomsbury Publishing. p.1.

ـ وبالتالي فإنه لا يشترط لها ارتباط ملموس بعمل الدماغ ولا إسهام في تطوره ـ، الكائنات الشريرة الخارقة للطبيعة «الشياطين» عند ساندرسون[١]، والميتافيزيقيا برمتها عند فولاند[٢] ـ واللتان لا يخلو منهما دين تقريباً ـ من هذا النوع.

ـ نقد المقاربة الوظيفية للدين:

ـ أولاً: العجز التفسيري:

ربما يبدو أكبر امتياز للفهم التكيفي للتدين قدرته الأولية على تفسير الكُلفة الباهضة للسلوك الديني عقائدَ وشعائرَ، إذ مع اتفاق المقاربات التطورية الثلاث على وهمية الدين، فليس من تفسير تطوري استطاع أن يفسّر استمرار تمكن الأديان من البشر واستغراقها لكثير من جهودهم وأوقاتهم دون عائد ملموس محقق للبقاء، لقد كان ينبغي للبشر ـ كغيرهم من الحيوانات ـ استثمار جهودهم الحياتية في تعزيز البقاء البيولوجي فحسب لا التلبس بأوهام تحدّ من تركيز جهودهم على الاستبقاء المادي، من هنا جاءت المقاربة الوظيفية لتقرر أن التدين كان إنجازاً مرحلياً مهماً؛ لتعزيز ذلك الاستبقاء البيولوجي.

المشكلة أن التفسير الوظيفي ـ عند تأمله ـ لايحل المشكلة وإنما يقف ببابها فحسب، لأنه ـ ببساطة ـ لا يستوعب إشكالية الكلفة الباهضة للعقائد والشعائر الدينية ولا يفي بجوابها، فالفرضيات التكيفية المذكورة آنفاً لاتستطيع استعياب البعد المقاصدي للممارسات الدينية بل إنها لا ترقى لأن تكون دوافع انتخابية لها، وإنما محض نتائج وثمرات غير مقصودة أصالة وإنما قصدت تبعاً.

لايفترض التكيفيون وعي المتدينين بالأغراض التكيفية الانتخابية حال انهماكهم في شعائرهم وهذا مفهوم، لكن يكمن الإشكال في قدرة الانتخاب

---

(١) Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2). p.155.

(٢) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior . p.12-20). Springer, Berlin, Heidelberg.

الطبيعي تحقيق تلك الأغراض التكيفية ـ من تعاون وتواصل ونحوها ـ بواسطة الاحتفالات الجماعية واشتراك أفراد المجتمع في الفلكور الشعبي ذاته دون ممارسة شعائر قد تودي بحياة ممارسيها ـ كما هو الحال في التضحية البشرية ـ أو حياة فلذات أكبادهم، إن الممارسات الدينية غامضة ومعقدة لأنها معبرة عن حالة من النزوع السماوي الظاهر في شكل غريزة تألهية ملحة تتصادم في كثير من صورها مع تحقيق البقاء البيولوجي، وهي مع ذلك شائعة جداً بما لايمكننا معه اعتبارها محض شذوذ تطوري، إن هذه الحالة التعبدية عصيّة على التفسير الدارويني، ما لذي يدفع رجلاً ما لإلقاء نفسه أو ولده في نار أو نهر فداءً لإلهه؟ وما الذي يغري آخر بأن يمكث في غار أو دير طوال عمره معتزلاً أهله وعشيرته قربة لخالقه؟ بينما هو ـ من الوجهة الداروينية ـ قد كرس نفسه للوهم؟ تبدو هذه الصور ونظائرها مصادمة لمقاصد الانتخاب الطبيعي حيث البقاء والتناسل، ومع ذلك مازالت الظاهرة الدينية نشطة على أوسع نطاق حول العالم، أي أنها منتخبة بقوة من قبل الانتخاب الطبيعي.

إن ظاهرة التعبد الفردي والتضحية والاعتزال والفداء واستغراق الأوقات الطويلة في الصلاة والدعاء وبذل الأموال الطائلة للآلهة وللاحتفالات البكائية وعبادة الأشياء الغريبة ـ والحقيرة أحياناً ـ ونحوها لاتظهر علاقة تكيفية منطقية، إنها حالة بشرية فريدة تتجاوز التحليل السطحي التكيفي وتكشف ـ بطبيعة كلفتها النفسية والجسدية والاقتصادية ـ عن ثغراته المنهجية، لقد مر بنا مراراً هجوم جولد وليونتين الكلاسيكي على التحليل التكيفي ووصفهم لفرضياته أنها «مجرد قصص»[(١)]، أيضاً: يقول منظرا المنتج الثانوي باسكال بوير وسكوت أتران أن التدين يخلق قلقاً ـ وجودياً والتزامياً ـ أكثر من قلق المعنى لدى اللاديني[(٢)]، وبعيداً عن بُعد هذه الفرضية عن الدقة ومجافاتها

---

(١) Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. Proceedings of the royal society of London. Series B. Biological Sciences, 205(1161), pp.581-588.

(٢) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. = p.29-30,

للواقع إلا أن المتدين المؤمن بثنائية الحياة: «دنيا ـ آخرة» ـ أو حتى المؤمن بوجود حياة أخرى أيا كانت كالكارما والتناسخ ونحوها ـ لا يمكن أن يحظى سلوكه بالتفضيل الانتخابي إزاء سلوك غير المتدين، لأنه ـ بلاشك ـ سيضحي بكثير من عوامل البقاء والاستكثار منها ـ نتيجة لإيمانه ـ مقابل استغراق غير المتدين في الإشباع البيولوجي المادي.

ـ ثانياً: العجز الاستدلالي:

يحاول التكيفون التمسك بوثيق ارتباط فرضياتهم التكيفية حول التدين بإثباتات تجريبية جلها حول علاقة تلك الفرضيات بالآليات الإدراكية والعصبية للدماغ البشري، الإشكالية أن أيا من تلك العلائق لم يثبت تجريبياً[(١)]، فهي إما مجردة أصلاً عن الأدلة المادية ـ وقد طرحها أربابها باعتبارها فرضية ابتدائية عليها أن تواصل مسيرتها الاستدلالية ـ وإما أن دلائلها مشكلة في صوابيتها وتعدد تأويلاتها، على سبيل المثال: يقرر جمع من التكيفيين أن عدد النساء المؤمنات في المجاميع الدينية أكثر من عدد الرجال، وأنهن ينتقين الرجال المتدينين طمعاً في إخلاصهم ووفائهم لقيم الأسرة، وبالتالي فإن التدين ذو دور فعال في الانتخاب الجنسي[(٢)]، كما أن الأسر المتدينة تتجه إلى التكاثر بمعدلات تفوق بكثير الأسر غير المتدينة، وهذا يعني أن التدين ـ كذلك ـ له دور فعال في رفع معدلات التكاثر[(٣)]، وبغض النظر عن مدى منطقية ماذكر من عدمها فإن «القصص التكيفية» ـ كما يسميها جولد ـ لايمكن أن تضيف علماً، إنها استنتاجات ورؤى عارية عن الأدلة المادية والإحصاءات التي يكرر أصحابها ضرورة التمسك بها.

= and:Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p34, 168-169.

(١) Penfield, W. (1975). Mystery of the mind: A critical study of consciousness and the human brain. Princeton University Press. p.77.

and: Zimmer, C. (2004). Faith-boosting genes. *Scientific American'* 291(4), 110-111.

(٢) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior,. p.36. Springer, Berlin, Heidelberg.,

(٣) Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In The biological evolution of religious mind and behavior p.121, Springer, Berlin, Heidelberg.

أيضاً: يتم تأويل الرصد التاريخي والحضاري وفق المعطيات التكيفية؛ يشتبه التكيفيون بوجود صلة بين الصعود الديني للحضارات وبين بعض الأشكال الدينية، مستندين ـ على سبيل المثال ـ إلى فحص ابن خلدون لانعكاسات الفتوحات الإسلامية في القرن الرابع عشر على بقاء ٧٠٠ سلالة مغربية من خلال توطيد التعاون المتبادل وقوة الشعور الجماعي الديني، كما أن قواعد الميراث والمساواة العرقية والإجراءات القضائية للإسلام قد انتشرت في بداية الإسلام؛ لغرض توحيد القبائل العربية المتحاربة[١]، وهلم جرا.

أما على النوع الثاني: فقد اضطربت الدراسات التكيفية في تحديد الجزء المسؤول عن التدين في الدماغ كما مر بنا عند الحديث حول السمة التكيفية، فمن قائل بأنه الفص الجبهي الأمامي، ومن قائل بأنه الفص الجداري الخلفي، ومن قائل بأنه غير ذلك، وهم يعترفون ـ بعد ذلك ـ أن هذا الربط الكيميائي بين النزوع الديني ومناطق الدماغ المذكورة ما زال «تخمينياً» لم يتم تأكيده[٢]، وفي بعض الأحيان يمكن لغير المتخصص اكتشاف الخلل الاستدلالي في علاقة المقدمات بالنتائج التكيفية، على سبيل المثال: يقول هاريس وماكنامارا إن المرضى المصابين بمرض باركنسون ـ مرض يؤثر على وظائف الأعصاب ـ يتعرضون لنضوب انتقائي لهرمون الدوبامين في المخ، مما يؤثر على ميولهم الدينية وعلى تذكرهم لتفاصيليها، ويتوصلان بعد ذلك إلى أن الدوبامين مرتبط بالتجربة الدينية[٣]، الإشكال أنهما في ذات الدراسة يذكران أن ذلك النضوب الدوباميني الذي يعتري وسط المخ يثمر خللاً وظيفياً شمولياً: فبدونه لايؤدي الدماغ وظيفته بشكل طبيعي، ويظهر المرضى فشلاً في قدرات التحكم

---

(١) Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by-products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. Biological Theory, 5(1),. p.25.

(٢) Hamer, D. H. (2004). The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York: Doubleday. p.160.

And: Zimmer, C. (2004). Faith-boosting genes. *Scientific American*, 291(4), 110-111.

(٣) Harris, E., & McNamara, P. (2009). Neurologic constraints on evolutionary theories of religion. In The biological evolution of religious mind and behavior (pp. 205-215). Springer, Berlin, Heidelberg.

والتخطيط، وسلوكيات غير ملائمة اجتماعياً وفقدان جزئي للذاكرة[1]، من هنا يتضح أن لا علاقة لزيادة الدوبامين أو نقصه بالخبرة الدينية بشكل مباشر وإنما وجود الخلل الوظيفي ذاك هو ما أثمر ضمور القدرات الإدراكية التي أدت إلى ضعف الشعور الديني.

يعود أصل الإشكال ـ في نظري ـ إلى أن السؤال التكيفي يحاول التأكيد على أنه يدرس «سبب إيمان البشر بالرب» لا «وجود الرب ذاته» على اعتبار أن المعطى الأول يعد ضمن العلم المادي المقبول بخلاف الثاني الذي يتجاوز مجاله[2]، إن هذه الفكرة التي تمحورت عليها الأطروحات الكلاسيكية الوضعية تهدف من خلال ذلك التّماس المباشر لمحتوى الدين ـ كما يقرر كونت ـ إلى القضاء على التناقض بين الواقعي والخارق[3]، كتب ماكس فيبر مرة: «إن جوهر الدين ليس مضموناً لتناولنا، لأن مهمتنا دراسة ظروف وتأثيرات «نوع معين» من العمل الاجتماعي تتنوع التمثلات الخارجية للسلوك الديني لدرجة أن فهمها يتطلب أحياناً الانخراط في ممارستها عبر التجارب الذاتية»[4]، والمشكلة في تلك الدراسة الخارجية للتدين هو «تشيؤ» الظاهرة الدينية، حيث تقتضي تلك الدراسة نوعاً من الانفصال عن المضمون الحقيقي للتدين إلى كونه محض ممارسة شعبوية منفكة عن دلالتها على وجود موضوعي للمقدس خارج الوجود الذهني، وهذا كله من أجل الإفضاء إلى نمذجة معرفية مادية للسلوك الديني تعثرت هي الأخرى في مراميها وتعذرت في دلائلها.

لقد تم انتقاد النهج التكيفي بأنه تبسيطي لتعقيد الظاهرة الدينية[5]،

---

(١) Ibid:. p.208-209.

(٢) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior,. p.36. Springer, Berlin, Heidelberg.,

(٣) Comte, A. (1975). Auguste Comte and positivism: The essential writings. Transaction Publishers. p.74.

(٤) Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (Vol. 1). Univ of California Press. p.399.

(٥) Wood, C., & Shaver, J. H. (2018). Religion, evolution, and the basis of institutions: The institutional cognition model of religion. Evolutionary Studies in Imaginative Culture, 2(2), 1-20.

واختزالي بمساواته بين وظيفة المفاهيم الدينية وسبب نشأتها[١]، إلا أن إحدى أظهر التمثيلات على الإشكالات الجوهرية في البنية الاستدلالية على النهج التكيفي هي مواقف التكيفيين إزاء التصورات الدينية ـ خاصة الميتافيزيقية منها ـ فإن بعضهم ـ إيكارت فولاند نموذجاً[٢] ـ انتهج التفريق بينها وبين الشعائر على اعتبار أنها لاتعبر عن مضمون تكيفي بخلاف الشعائر وهذا ترجيح بلا مرجح وتفريق بين متماثلين لاوجه للتفريق بينهما في ظل مساواة الانتخاب الطبيعي في انتقائهما معاً، وأما الرأي الآخر للتكيفيين ـ د.س. ويلسون نموذجاً[٣] ـ فهو عدم التفريق بين التصورات الدينية والشعائر في تعبيرهما عن مضمون تكيفي، فالاعتقاد الديني ـ كما السلوك ـ كلاهما معزز للتكيف ومحقق للبقاء، وهذا الرأي يفضي إلى إشكالية شهيرة أعمق تدور حول مقتضى الرؤية الداروينية لتطور الوعي البشري هل هو لتعزيز البقاء فحسب؟ أم هو لتمكين القوى الإدراكية من الوصول للحقيقة المطابقة للواقع؟ فإذا كان الدين ـ اعتقاداً وسلوكاً وشعيرةً ـ معزز للتكيف فهو منتخب محقق للبقاء، ومادام منتخباً محققاً للبقاء فإنه حينئذ مماثل للوعي البشري في إدراكه للأشياء، إذ الإدراك الديني فرع من الآلية الإدراكية الشاملة للدماغ البشري كما يقرر التكيفيون، لذا لا وجه للتفريق بين الاعتقاد الديني والاعتقاد العلمي ـ مثلاً ـ على اعتبار أن كليهما وجدا لتعزيز البقاء لا لإدراك الحقيقة المطابقة للواقع، والحاصل أنه لا يمكن أن يكون الدين ـ بناء على المنطلقات الداروينية نفسها ـ وهماً تكيفياً كما يظن التكيفيون، إلا مع اعتبار كافة تمثلات الوعي المنتخبة ـ بما في ذلك التصور الدارويني التكيفي نفسه ـ وهماً هي الأخرى.

هكذا تكون النظرة التي في ظاهرها إيجابية نحو التدين ـ والتي دفعت

---

(١) Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior (pp. 181-193). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٢) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior . p.12-20). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٣) Wilson, D. (2002). Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society. University of Chicago Press.. p.6, 54.

مؤمني التطور لاعتناق النهج التكيفي ـ تفرغ الدين من مضمونه وثقل ارتباطه بالحقيقة إلى كونه مظاهر جوفاء عن أي معنى مجاوز للأغراض الدنيوية السطحية.

ثانيا: المقاربة التعطيلية للدين: التدين كمنتج ثانوي:

ربما تعود أصول المقاربة التعطيلية للدين ـ التي يتمسك بها جمهرة الداروينيين[1] ـ إلى النقد الدارويني الداخلي للمنهج التكيفي الذي دشّنه ويلسون ١٩٧٦م بزعامة جولد وليونتين، إضافة إلى الإرث الدارويني ـ السبنسري الذي نظر إلى الدين بوصفه «ميتافيزيقيا شعبية» تزول بشيوع المعرفة، لقد قدم هربرت سبنسر نقداً حاداً للتدين ولم ير جوهرية الوظائف الاجتماعية للتدين أو إشباعه لتلهف الضائعين[2]، لكنه في الوقت ذاته لم يتخذ «موقفاً صدامياً» إزاء الأديان كما فعل هكسلي، أما داروين الذي طّور الفهم الوظيفي للحياة الطبيعية فلم يحاول مرة أن يطبق ذلك الفهم على الاعتقادات والممارسات الدينية[3]، لقد نظر إليها نظرة سلبية بوصفها خرافات معيقة عن الوصول لتصور معرفي سليم للوجود: «نفس الملكات الذهنية العالية التي قادت الإنسان في أول الأمر إلى الإيمان بالعوامل الروحانية غير المرئية، ثم إلى التقديس الأعمى وتعدد المعبودات، وفي النهاية إلى الإيمان بإله واحد، من شأنها أن تقوده بشكل مؤكد ـ ما دامت قدرته على تقدير الأمور ما زالت ضعيفة التكوين ـ إلى خرافات وعادات غريبة مختلفة»[4]

ليس ذلك فحسب، بل إن داروين حاول إرجاع الملكات الروحانية إلى

---

(١) Powell, R., & Clarke, S. (2012). Religion as an evolutionary byproduct: A critique of the standard model. The British Journal for the Philosophy of Science, 63(3),. p.457-458.
And: Szocik, K. (2017). Religion and religious beliefs as evolutionary adaptations. Zygon®э ٥٢(١). π.٢٥.
And: Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2),. p.142.

(٢) Spencer, H. (1895). The principles of psychology (Vol. 2). Appleton.. p.503-527.

(٣) Achtner, W. (2009). The Evolution of Evolutionary Theories of Religion. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior (p. 265). Springer, Berlin, Heidelberg.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.66.

أصول حيوانية، إن الملكات الدينية ماهي - في نظره - إلا صورة بدائية أولى لتطور الملكات الروحانية التي وجد لها نظائر في الحيوانات الدنيا، لقد رأى في كلبه إيماناً بعوامل غير مرئية، وأوهام في ربط الأسباب بمسببات ميتافيزيقية، واستنتج من ذلك أن كافة تلك المشاعر الدينية المتمثلة في التفاني الديني والحب والخضوع لقوة عليا ممجدة، والشعور القوي بالاتكال والخوف والتبجيل والعرفان بالفضل، مجرد انفعالات معقدة ذات أصول حيوانية، تشكل عوائق لتقدم الملكات الذهنية والأخلاقية(١).

يمكن العهد بجوهر المقاربة التعطيلية للدين إلى تنظير داروين هذا، إضافة إلى النقد الكلاسيكي للمحتوى التكيفي الذي قدمه جولد وليونتين عام (١٩٧٩) واقترحا ضمنه مفهوم «السباندرل **Spandrel**» للدلالة على السمات الثانوية التي نتجت أثناء التطور التكاثري ولم يكن لها ميزة تكاثرية، إلا أن جولد وليونتين لم يحاولا تأسيس رؤية داروينية عن الدين أو التدين(٢).

تقرر الرؤية التعطلية للدين أن جملة التصورات الدينية ناشئة كنتاج ثانوي لتكيف القدرات المعرفية التي تطورت استجابة لتحديات لا علاقة لها بالدين بحد ذاته، تشمل تلك القدرات ما يتعلق بالقدرات الاستدلالية(٣) والقدرات الاستنتاجية(٤) وأنظمة التعلق(٥) كما يقرر باسكال بوير وسكوت أتران وكيركابتيرك وعامة المنظرين الثانويين.

هذه القدرات تطورت نتيجة لتعرض أدمغة الكائنات البشرية لتحديات متنوعة عبر مسيرتها التطورية تتعلق بتأمين وجودها المعيشي والقضاء على

---

(١) Ibid:. p.63-66.

(٢) Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. Proceedings of the royal society of London. Series B. Biological Sciences, 205(1161), pp.581-588.
And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p.44.

(٣) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. p17-19.

(٤) Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press.p.viii

(٥) Kirkpatrick, L. A. (2005). Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press. p.214.

التهديدات المتعلقة بذلك الوجود، فنتج عنها - عرضاً لاقصداً - المفاهيم والممارسات الدينية، أي أن كافة المضامين الدينية غير تكيفية وغير مقصودة أصالة لأغراض الانتخاب الطبيعي المعززة للبقاء وإنما نتجت عرضاً إبان تطور القدرات المعرفية المؤمّنة للبشر معاشهم كالخوف والحب والرغبة وغيرها(١)

يميل نقاد المنهج التكيفي من أكابر البيولوجيين - جولد وليونتين مثلاً - في قضية نشوء معظم القدرات الإدراكية إلى مقاربة شبيهة بالمقاربة الثانوية مع بعض الاختلاف: فهم يرون أنها نشأت على شكل وحدات لا وظيفية، تم تعديلها لاحقاً في ظل الانتقاء الثقافي بدلاً من الانتقاء الطبيعي، لم تكن نظرية جولد وليونتين ناضجة إلى درجة محاولتهما تعضيدها بأدلة حاسمة(٢)، بل كانت محض فرضية إزاء الفرضية التكيفية التي اشتد نكيرهما عليها.

- نمذجة التفسير التعطيلي للتدين:

يقرر منظرا المنتج الثانوي البارزان أتران وبوير أن الدين ليس أيديولوجيا أو مؤسسات أو حتى عقيدة، إن الدين ينبع - في رأيهما - من العمليات الطبيعية للعقل البشري أثناء تعامله مع المشكلات الملحة عاطفياً للإنسان الحي، كالولادة والشيخوخة والموت والمصائب غير المتوقعة، فحينما ينظر «العلم» لأساليب الحياة تلك على أنها مجرد حوادث عشوائية أو ميكانيكية ذات طبيعة فيزيائية أو بيولوجية، فإن الدين ينظر تلك الأساليب على أنها مخططة ومقصودة وتسببها عوامل ما ورائية خارقة للطبيعة، هذه الوكالة للعوامل الماروائية نتجت عرضاً بشكل غير مقصود أثناء تطور العمليات الذهنية المتعلقة بالاستدلال والاستنتاج والتعلق والنفور ونحوها للأدمغة البشرية،

---

(١) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. p.30-45.
And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press.pp.viii,ix, 66.

(٢) Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. Proceedings of the royal society of London. Series B. Biological Sciences, 205(1161), pp.581-588.
And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p.44.

وبالتالي فهي ليست خاطئة فحسب وفق رؤيتهما، بل هي لامنطقية ومكلفة مادياً للغاية ومضادة لكل ماهو بديهي، لذا لا يمكن أن تحمل سمات تكيفية للقدرات المعرفية، إلا أن بقاءها يمثل لغزاً تطورياً يكمن حله في افتراض كونها ناتجة بشكل غير مقصود وتعاملت بعد ذلك مع القلق الوجودي والمخاوف العاطفية[1].

إذن: يرتكز الفهم الثانوي للدين على وجود هذا الاشتراك في السمات بين معظم الأديان، الوكالة اللامنطقية للعوامل الخارقة الماورائية، الكلفة الباهضة غير المبررة للالتزام بالطقوس المقدسة، المعتقدات المضادة للحدس المتعلقة بالقلق الوجودي والمخاوف، لذا فهي لا يمكن أن تكون تكيفية، ومع كل تلك السمات المميزة، لا يرى الثانويون اختصاص السمات الدينية ببنى معرفية وعاطفية مختلفة عن السمات غير الدينية سوى الفروق المنهجية، بل لا يرون ـ على غرار دراوين ـ اختلاف تلك الهياكل المعرفية في الأصل والنوع عن الغرائز الجينية والعمليات الميكانيكية التي تحكم حيوات الحيوانات الأخرى[2]، لذا فهي تبع لا أصل، وعرض لا قصد، يكمن الفارق لديهم في كون تلك الكائنات الخارقة الماورائية ـ التي تفسر كل شي ويعود إليها كل شي ـ اخترعها البشر لإشباع تحديات معرفية متعلقة بأنظمة الاستدلال والاستنتاج «كالسببية مثلا»، ولذا يتم تصورها دائما على أنها تمتلك عقلا: الرب، والشياطين والملائكة، وبالتالي فهي ـ كما قرر داروين أثناء ملاحظته لكلبه ـ إسقاط من قبل الأحياء على الجماد[3]

---

(١) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. p.30-45.

And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press.pp.viii,ix, 46-50.

(٢) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. p.311.

And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p.ix, 4.

And: Kirkpatrick, L. A. (2005). Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press. p.214.

(٣) Boyer, P. (2001). Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic books. p.311. =

يطرح سكوت أتران نموذجاً لذلك بالقصص المقدسة في الكتب السماوية كالتوراة والقران الكريم من حيث اشتمالها على بنية أحداث اعتيادية واسعة تتخللها «جرعات صغيرة» من الأحداث الخارقة غير البدهية، وهذه البنية «المميزة» تشتمل على مزايا تذكرية تفوق أية قصة تشمل الكثير من الخوارق أو لا تشمل أياً منها، وبالتالي فإن تلك القصة تحمل سمات تذكرية نشأت في الأصل بشكل عفوي في مسيرة تطور القدرات الذهنية[١].

من السهل العثور على أصول لتلك الأفكار في التراث التجديفي الغربي منذ فيورباخ وهيوم وبيار بايل إلى ماركس وفرويد ونيتشه، على سبيل المثال: يستنسخ كيركبابترك رؤيته التفسيرية للدين على أنه «نشوء ثانوي عن نظام التعلق والارتباط التكاثري» من مصادر شهيرة؛ لقد ذكر هيوم قديماً: بأن الغرائز الطبيعية مثل الخوف والنزعة إلى التملق هي الأسباب الحقيقية للايمان الديني[٢]، وذكر فيورباخ من بعده: إن الرب هو الإسقاط الخارجي لطبيعة الانسان الداخلية وبالتالي ليس إلا الإنسان ذاته[٣]، وقرر فرويد أن أصل التدين هو غريزة طفولية تعبر عن الاحتياج إلى أب كلي القدرة[٤]، بل لقد ذكر جمع من التكيفيين إمكانية اعتبار لب كل الأديان تكيفات عقلية تطورت للتغلب على الظواهر الغريزية التي تؤرق المخ البشري[٥]، ثم أتت نظرية كيركابترك لتقول إن التدين ليس منتجاً تكيفياً وإنما منتج ثانوي لتكيفات تكاثرية كنظام

= And: Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press.pp. 57-58, 68, 119.

(١) Atran, S., & Henrich, J. (2010). The evolution of religion: How cognitive by-products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. Biological Theory, 5(1),. p.21.

(٢) Hume, D. (1757). Four dissertations: I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste (No. 32). London, Printed for A. Millar. p.95.

(٣) Feuerbach, L. (1855). The essence of Christianity. New York: Published By Calvin Blanchard, 82 Nassau Street,. p.35-41.

(٤) Freud, S. (1961). The future of an illusion, trans. James Strachey. Norton & Co., New York,. p.17-22.

(٥) Schiefenhtvel, W. (2009). Explaining the inexplicable: Traditional and syncretistic religiosity in Melanesia. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior (pp. 143, 158). Springer, Berlin, Heidelberg.

التعلق الأبوي والأنظمة النفسية المتعلقة باستراتيجيات التزاوج، وهذه الأنظمة تطورت قبل «ظهور الدين» بكثير، وبالتالي فإن الممارسة الدينية مجرد ناتج «صفري العوائد» على التكييف الأصلي للوحدات العقلية المرتبطة بالوجود التكاثري[١]

ـ نقد المقاربة التعطيلية للتدين:

ليست المشكلة ـ بطبيعة الحال ـ اشتقاق الثانويين لأطروحاتهم من مصادر سابقة، المشكلة هو عُري تلك الأطروحات عن البراهين وتشبّعها بـ«الأهوائية» المجاوزة حتى للذاتية الفلسفية، لم يقل أحد من الفلاسفة آنفي الذكر أنه يتحدث من منظور إمبريقي، ولم يكتب أحدهم بلسان العلم، كانوا يعرضون أطروحاتهم الفلسفية وهم يعلمون أنها محض آراء شخصية، أما سكوت أتران فيصدر أشهر كتبه بالقول: «الجميع ـ سواء أكانوا متدينين أم لا ـ يعلمون ضمنياً أن الدين مكلف مادياً، ومضاد للحقائق على نحو لاهوادة فيه، وغير بديهي أيضاً»[٢] وهو يشير بذلك إلى الخوارق والماورائيات، تبدو هذه المقولة قناعة ذاتية أكثر من أي شيئ آخر له علاقة بالعلم، هذه المقولة وشبيهاتها دفعت كثيرين لوصفه بأنه: «منزعج باستمرار من سبب إيمان الكثيرين بالله»[٣]، وأن «التدين أزعج أتران طوال حياته مثل ضرس مؤلم»[٤]، لقد حكى في حوار له مع صحفي علمي لمجلة النيويورك تايمز مواجهته لصراع فكري وعاطفي للعيش بلا إلٰه في عالم مؤمن به، إنه يشكّ في كون هذا الصراع مصدر «خرافاته الصغيرة» التي تعاوده بين الفينه والأخرى، وذكر أنه يقاوم إغراء وسائل الراحة والعزاء الإيمانية له والذي يزداد مع نهاية حياته، لكنه يجهاده باستمرار لأنه «عالم» مستمسك بقيم «العقلانية» المجاوزة للروحانيات[٥]

---

(١) Kirkpatrick, L. A. (2005). Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press. p.214.

(٢) Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p.5.

(٣) Rolwing, R. J. (2007). Was Frankenstein Really Uncle Sam? Vol III. Xlibris Corporation. p.85.

(٤) Stausberg, M. (Ed.). (2009). Contemporary theories of religion: a critical companion. Routledge. p.157.

(٥) Henig, R. M. (2007). Darwin's god. New York Times, March 4, 2007.

إضافة إلى العجز الاستدلالي والرغبوية اللادينية؛ تشتكي بنية المقاربة الثانوية للدين من تناقض وعجز تفسيري ظاهر، إن الثانويين يقولون في مواضع شتى إن التدين لا يمكن أن يكون تكيفاً مع أنهم يثبتون في ذات الحجة سمات تكيفية صريحة للدين، كتب أتران مرة: «الأديان ليست تكيفات وليس لها وظائف تطورية»[1]، ثم ذكر في صفحة تليها أن: «التفسيرات التكيفية للدين ليست خاطئة»[2] وقال في أخرى إن الدين سيستمر «بسبب ما يؤمنه بشكل فعال وجماعي للناس»[3]، كان أتران قد أدلى بأجوبة مشابهة في مقابلة معه نشرت في مجلة «ديسكفر» عام ٢٠٠٣ حينما سُئل عن سبب اعتباره الدين «لغزا تطورياً» فأجاب: «إن الدين يخفف من القلق ولكنه يزيد منه» و«يشرح الأحداث ولكنه أيضاً غير قادر على تفسيرها» وعن سبب عدم إمكانية استبدال الدين بالعلم الطبيعي ذكر أتران بأن: «العلم لن يحل محل الدين أبداً لأنه لا يحل أياً من المشاكل التي يحلها الدين.. إن الناس يريدون إلهاً شخصياً لحل مشاكلهم الشخصية»[4]

هذا الارتباك دفع بعض المتخصصين لوصف منهجية أتران وكيركابتريك بأنها «تكاملية»[5] بدلا من كونها تعطيلية للتدين على نحو لا يوافق إصرار الرجلين على العجز الوظيفي للدين، يقول ساندرسون ـ وهو تكيفي ـ إن سبب ارتباك أتران وغيره هو الافتراض الضمني بأن السمة يجب أن تكون مصممة على النحو الأمثل لتعتبر تكيفية[6]، وهذا يعني أن مشكلة الثانويين مع الدين ليست في كونه تكيفياً أو وظيفياً ـ بدليل تسليمهم لكثير من الوظائف التكيفية السابقة للدين وعدم منازعتهم لها ـ وإنما في إلزام المقاربة التكيفية لكون الدين

---

(١) Atran, S. (2002). In gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press. p.12.

(٢) Ibid:. p.13.

(٣) Ibid:. p.17.

(٤) Glausiusz, J. (2003). Discover dialogue: anthropologist Scott Atran. Discover Magazine, 24(10).

(٥) Watts, F., & Turner, L. P. (Eds.). (2014). Evolution, religion, and cognitive science: Critical and constructive essays. OUP Oxford. p.8.

(٦) Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2),. p.154.

والتدين منتخبان باستمرار لتعزيز البقاء الطبيعي، لقد ذكر أتران صراحة ـ فيما سبق ـ أن الدين لا يمكن أن يكون تكيفاً؛ لأنه «مضاد للحقيقة» لا لأنه لا يحقق فاعلية تكيفية، المشكلة الأعمق من ذلك هو صعوبة التعاطي مع فكرة «الحقيقة» أصلاً في ظل الفهم الداروني للحياة الذي يكتفي بتعزيز البقاء فحسب ولا يطمح لإصابة الحقيقة كما أُشير إليه في هذا الكتاب في غير ما موضع.

ينتهج الفيلسوف المسيحي ألفن بلانتنجا في نقده للأطروحات التكيفية والثانوية للأديان نهجاً مختلفاً؛ إذ يحاول أن يسلم بمضمون الحجج من الطرفين ـ على إشكالاتها الضخمة التفسيرية والاستدلالية ـ ليصل إلى كونها لا تقوى على مصادمة الاعتقاد الديني، يذكر بلانتنجا بأن حكاية منشأ تطوري للدين لا يستلزم خطأ الدين نفسه ـ بغض النظر عمّا تفضي إليه هذه النظرة من رؤية تشكيكية ـ وأن هذا الحقيقة لا يستطيع كثير من الطرفين إدراكها رغم وضوحها، إن افتراضنا كون الدين سمة تكيفية أو سمة ثانوية لتكيف ذهني لا يستطيع ـ على التسليم بصحته ـ تقويض صحة الاعتقاد الديني، هب أن قدرتنا على الإبصار ـ كما يقول بلانتنجا ـ تطورت كسمة تكيفية أو ثانوية، هل يعني ذلك أن ما نراه هو وهم وليس شجرة ـ مثلا ـ؟[1]

جاستن باريت، اسم شهير جداً في حقل الدراسات الإدراكية للدين، وأحد رواد المقاربة الثانوية للدين والتدين، وهو مع ذلك مؤمن بإله «مطلق العلم، مطلق القدرة، خير تماماً، وهو الذي أوجد الكون إلى الوجود» كما كتب في رسالة إلكترونية نُشرت في مجلة التايمز عام ٢٠٠٧[2]، إلا أن باريت لايحرص على التصريح بإيمانه في المحافل والأطروحات الأكاديمية، إنه كغيره من المؤمنين يخشى من وصمه بالدوغمائية، لقد لاحظ في كتابه الشهير «فطرية الإيمان» أن الملاحدة يجهرون بإلحادهم بأريحية خلال المؤتمرات

---

(١) Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism. OUP USA.. p.137-144,and: . p.182-191.

(٢) Henig, R. M. (2007). Darwin's god. New York Times, March 4, 2007.

العلمية، بينما يتحرّج المؤمنون من ذلك[1]، يقول باريت إن وجود تفسير علمي للدين لا يعني التوقف عن الإيمان، فإذا تمكنّا من تفسير الحب علمياً: «هل يعني ذلك التوقف عن اعتقادي أن زوجتي تحبني؟»[2]

لا يعني كل ماذكر ـ بطبيعة الحال ـ عدم معارضة الفكر النشوئي للدين بشتى مقارباته للإيمان، أو عدم إفضائه ودعمه للإلحاد، وإنما يعني ذلك عدم استلزام ذلك الفكر لوهمية الدين بدليل عدم فهم أحد أشهر رواده ـ أعني باريت ـ لذلك الاستلزام.

من جانب آخر: يبدو من الصعب تقبل مؤمن ـ كباريت ـ للمقاربة التعطيلية للتدين القاضية بوهمية الدين وتعطيله عن وظائفه الاجتماعية، لا سيما وأن باريت هذا أشبع الحقل الادراكي للتدين بتقريرات وتجارب مذهلة حول فطرية الإيمان وأن الأطفال ولدوا مؤمنين بالله تعالى مدركين لخلقه للكون مقابل عجزهم عن استيعاب فكرة الانتخاب الطبيعي وعدم وجود الغائية في الكون[3]، فكيف يمكن أن تكون فكرة بدهية منطقية ممتدة التأثير كالإيمان ناتجاً ثانوياً غير مقصود في حين يعاني الأطفال في استيعاب فكرة جوهرية كالانتخاب الطبيعي وهو المؤسس للتكيفات الذهنية؟ إن من لازم الانتخاب الطبيعي ـ ومن بعده الانتخاب الثقافي ـ تطوير أمخاخ مفضلة لفكرة الانتخاب الطبيعي المقترنة باللاغائية بدل استمراره في انتقاء الغريزة الإيمانية المشبعة بالقصد والغاية، لكنه لم يفعل.

قد يعزى الاضطراب الملموس في أطروحات الداروينيين المؤمنين ـ كما هنا ـ إلى عسر تأسس المعرفة البشرية على الانتخاب الطبيعي بدلاً من الإيمان بالله، إن توليد نمذجة تفسيرية من رحم الانتخاب الصدفي ستظل محاولة

---

(١) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.200.

(٢) Henig, R. M. (2007). Darwin's god. New York Times, March 4, 2007.

(٣) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster.. p.68, 94, 129, 222, 242.

مبتورة عن استيعاب شمولية الظواهر الطبيعية والإنسانية وافتقارها الى أساسها وخالقها التي لابد أن تنفذ منه وإليه: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النّجم: ٤٢]، كتب عالم الفلك الشهير آلان سانديغ مرة: «إذا لم يكن الله موجوداً، فسيتعين على العلم اختراعه بالفعل لشرح جوهرية اكتشافاته... إذا لم يكن هناك إله، فلا شيء منطقي»(١)

ثالثاً: المقاربة التقويضية للدين: الدين كطفيل ميمي:

تنطلق المقاربة الرامية إلى اعتبار الدين ذا طابع فيروسي ضار من حيث انتهت المقاربة التعطيلية للدين، فهي تؤكد أن الدين ناتج ثانوي غير مقصود أصالة للانتخاب الطبيعي وعطلٌ عن أي وظيفة معززة للبقاء، لكنه ـ مع ذلك ـ ليس محايداً وظيفياً وإنما ذا مضمون وانعكاسات كارثية على التفكير والسلوك السليمين، وانتشار الدين وبقاؤه ليس لكونه حقاً وصدقاً أو كونه حتى وهماً معززاً للبقاء الطبيعي، وإنما لجاذبيته الكبيرة للعقول البشرية التي تتلقفه نتيجة لأرضيتها المعرفية المؤسسة على استعدادت ذهنية ونفسية تحافظ على البقاء، كطاعة الكبار من أجل السلامة البيولوجية مثلاً، فنتج عن ذلك استجابة الصغار للكبار في كل معتقداتهم، ومنها الأديان ـ فيروسات العقل ـ التي تودي بالتفكير السليم والنظرة الدقيقة للكون على نحو استفحال الفيروسات في الانتشار بين الأجسام الحية وقابلية تلك الأجسام الكبيرة لها ـ ومن ثم فاعليتها فيها ـ رغم كونها بالغة الإضرار بها(٢)

يستعين ريتشارد دوكنز ـ وهو زعيم المقاربة التقويضية بأسرها ـ بنظريته حول الميمات لشرح الآلية التفصيلية لانتشار ميم ثقافي كالدين، لقد سكّ دوكنز مصطلح «الميم meme» كوحدة للتطور الثقافي البشري مقابل الجين كوحدة للتطور العضوي فـ **الميم** بحسب دوكنز: وحدة المعلومات الثقافية التي

(١) Sandage, A. (1985). A scientist reflects on religious belief. Truth: An International, Inter-disciplinary Journal of Christian Thought, 1, 53-54.

(٢) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.172-190. and: Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.192.

يمكن نقلها من عقل لآخر بطريقة مشابهة لانتقال الجينات من فرد لآخر خلال عملية التكاثر، والانتخاب الثقافي - كما الطبيعي - غايته تعزيز بقاء جينات الكائن الحي دونما تركيز على بقاء الفرد ذاته أو حتى بقاء الجماعة على وجه العموم، فكما أن الإنسان الفرد يتطور من خلال جيناته فإن المجتمع ككل يتطور من خلال الميمات التي تقوم بدور الجينات في الفرد وتنقل الثقافات أفقيا ورأسيا في المجتمعات[١]

يحاجج دوكنز في أنه على كون الانتقاء الدارويني التقليدي للجينات من المحتمل أن يكون انتهج النهج الثانوي، إلا أنه من غير المرجح أن تكون تلك الجينات شكلت التفاصيل، لذا لا بد لنا من توظيف الفرضية الميمية على أشكال الاختيار الثقافي تلك، تعمل الميمات بأسلوب أناني توسعي وكأنها تهدف إلى إنتاج نسخ من نفسها دون توقف حتى تنجح في السباق الانتخابي، يؤكد دوكنز بحرص على أن لا علاقة بين القوة الاستنساخية لأي ميم ولياقته الخاصة من جهة ومساهمته في ملاءمتنا للبقاء من جهة أخرى: «تستمر الميمات الدينية بسبب جدارتها المطلقة... يجب أن أؤكد على نقطة مهمة للغاية أن «الجدارة» بهذا الإطلاق تعني فحسب «القدرة على البقاء في البركة»، وهي لا تحمل أي حكم قيمي مجاوز لذلك»[٢]، بل إنها على العكس من ذلك، تحمل الضرر للأحياء ولربما ساهمت في هلاكهم كالفيروسات التي تسبب نزلة البرد تماماً، يضرب دوكنز لذلك مثلاً بـ«ميم الإله»[٣]، و«ميم الإيمان الديني»[٤] و«ميم التهديد بنار جهنم»[٥] حيث تنتشر هذه الميمات بين الناس «كما تنتشر الأوبئة» حيث إنها - كما يقول - من الواضح أنها ليست صحيحة قطعاً، لكنها انتشرت لوجود استعدادات ذهنية بشرية صممت أصلا

---

(١) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press.pp. 189-192.

(٢) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.198.

(٣) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.192.

(٤) Ibid:. p.197-198.

(٥) Ibid:. p.197.

لحفظ البقاء الطبيعي فجذبت عن طريق الخطأ تلك الميمات الضارة، هذه الاستعدادات تشمل لديه: الاحتياج إلى الرعاية والراحة في مواجهة الألم والانتصار للمظالم = «ميم الإله»، طاعة الأوامر من قبل الصغار للكبار والتهديد عند العصيان = «ميم نار جهنم»، الحاجة إلى اشباع معنى الحياة والإجابة عن الأسئلة الغامضة = «ميم الإيمان الديني»، وهذه الاستعدادات تتلقفها هذه الميمات ليس لأنها أصح أو أجدر في تعزيز البقاء البيولوجي، وإنما لأنها أسهل وأنجح في الالتصاق بها، والعملية برمتها خلل انتخابي وظيفي كمثل الفراشات الليلية التي تجتذبها ألسنة اللهب رغم أن فيها هلاكها نتيجة خلل تطوري في نظام الإبصار، لا يمانع دوكنز من وصم الإيمان الديني بأنه: «غسيل مخ» ناجح في «دفع الناس لجهالة كبيرة بحيث يبدو أن الإيمان بالنسبة لي قابلٌ للتصنيف كنوع من المرض العقلي»[١]

أضاف الفيلسوف الدارويني دانيال دينيت إلى الرؤية الميمية التي آمن بها بعض التفصيلات حيث فسّر الإيمان الديني كميم تمثيلي للمبدأين الغائي والتصميمي اللذين تطورا كناتج ثانوي للتفكير المنطقي[٢]، يقول دينيت أن الكثير من الميمات تطورت بطريقة جعلها تبتكر بيئة تمنع الميمات المنافسة الأخرى من التطفل عليها[٣]، على سبيل المثال: يطرح دينيت نموذجاً لذلك بالإيمان الديني الذي يقوم بإعاقة التفكير النقدي عبر تجريمه[٤]، يقول دينيت إن الهدف من الدراسة الداروينية للدين هو توقي «جنون الدين»: «في بعض الأحيان النادرة تسوء الأديان، فتتحول إلى شيء مثل الجنون الجماعي أو الهستيريا، وتسبب ضرراً كبيراً. الآن وقد أنشأنا التكنولوجيا الكافية لإحداث كارثة عالمية، فإن خطرنا يتضاعف إلى أقصى حد: الهوس الديني السام يمكن

(١) Dawkins, R. (1989). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.330.

(٢) Dennett, D. C. (1989). The intentional stance. Cambridge, Mass. MIT press.. p.283-318.

(٣) Dennett, D. C. (2006). Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon. Penguin group. p.168.

(٤) Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster. p.349.

أن ينهي الحضارة الإنسانية بين عشية وضحاها، نحن بحاجة إلى فهم ما الذي يجعل الأديان تعمل، حتى نتمكن من حماية أنفسنا بطريقة مستنيرة من الظروف التي تتعثر فيها الأديان»[١]، «تنكمش روحي عن الإله بنفس الطريقة التي يغرق بها قلبي عندما أرى أسداً يسير بشكل عصبي ذهاباً وإياباً في قفص صغير وسط حديقة حيوان، أعلم، أعلم، الأسد جميل ولكنه خطير؛ لو تركت الأسد يطوف حراً فإنه سيقتلني. تقضي مطالب السلامة بوضعه في قفص. تتطلب السلامة أيضاً أن توضع الأديان في أقفاص عند الضرورة القصوى»[٢]

تستلهم الآلة الدعائية الإلحادية المعاصرة ـ على سبيل العموم ـ هذه المقاربة التقويضية للدين، نجد ذلك واضحاً في الكتابات الإلحادية الشعبية، وبتجاوزنا كتابات دوكنز ودينيت التي تشهد رواجاً كبيراً، فإن عالم الأعصاب الدارويني سام هاريس يقول: «مشكلة الدين هو أنه يمزج هذه الحقيقة ـ يعني عدم إمكانية الخوارق ـ بشكل كامل مع سم اللامعقول»[٣]، «الدين ليس أكثر من مفاهيم سيئة تحل محل الأفكار الجيدة في كل العصور، إنه إنكار ـ مليء بالأمل والخوف في آن واحد ـ للجهل البشري الهائل»[٤]

في كتابه الشهير: «الإله ليس عظيماً: كيف يسمم الدين كل شي» أنشأ كريستوفر هتشنز يكتب: «إن كنتُ لم أستطع أن أثبت في الماضي بشكل قاطع أن فائدة الدين انتهت وأن كتبه التأسيسية خرافات واضحة، وأنه فرض من صنع الإنسان، وأنه ـ كان وما زال ـ عدواً للعلم والتحقيق، وأن البشرية بسببه عاشت على الأكاذيب والمخاوف إلى حد كبير، وأنه كان شريكاً في الجهل والذنب والعبودية والإبادة الجماعية والعنصرية والطغيان، فإنه يمكنني الآن على نحو مؤكد أن أدعي أن الدين على وعي تام بهذه الانتقادات والأدلة

---

(١) Dennett, D. C. (2006). Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon. Penguin group. p.72.

(٢) Dennett, D. C., & Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster. p.515.

(٣) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.204.

(٤) Ibid:. p.221.

المتزايدة التي تدعمها باستمرار المتعلقة بأصول الكون وأصل الأنواع»[١]

إن هذا الحشد الإلحادي والتعبئة اللادينية لا تستثني الإسلام من هجومها، بل لربما لا نبعد النجعة إن قلنا إنها تضعه في سدة أهدافها، ولهذا أسبابه المعلومة من كون الإسلام الديانة الأكثر نمواً في العالم[٢]، وحدوث الاحتكاك الثقافي من قبل المهجرين المسلمين إلى الغرب وبين الغربيين، واشتعال مناطق متعددة من العالم بأحداث إرهابية وحروب متبادلة، إننا نجد في الدارسات الدينية الغربية والكتابات الإلحادية تركيزاً غير معهود في التعاطي مع المقررات العقدية الإسلامية، وهجوماً حاداً على تطبيقاتها وشعائرها، على سبيل المثال: يخصص آرون لينش فصلاً كاملا في كتابه: «عدوى الفكر: كيف ينتشر الإيمان في المجتمع» للرصد المقارن بين الأديان السماوية ومبررات انتشارها[٣]، بالنسبة للينش، فإن ميمات الأديان «مبرمجة لضمان توالدها الخاص والمتغير حسب كل ديانة» فإذا كانت اليهودية تحصر الانتقال الميمي بين جينات التوارث الوالدي، فإن ميمات الإسلام هيمنت واستفحلت عبر أسلوب «العداء»: «الرب يكافئ الذين يحاربون ويقتلون من أجل الإسلام»[٤] لقد نجحت هذه المناورة الميمية «بقتل» أولئك الذين رفضوا التحول إلى الإسلام و«تخلصت» من ميمات رفض الإسلام، و«أرهبت» الميمات الأخرى عن الانتقال، ولهذا بحسب ديفيد ستاموس وآرون لينش فإن كون الإسلام هو الديانة الأسرع نمواً في العالم لا علاقة له بـ«قيمة الحقيقة» من وجهة نظرهما[٥]

---

(١) Hitchens, C. (2009). God is not great: How religion poisons everything. New York: Twelve Hachette Book Group.. p.229.

(٢) Skirbekk, V., Connor, P., Stonawski, M., & Hackett, C. P. (2015). The future of world religions: Population growth projections, Pew Research Center report, 2010-2050.

(٣) Lynch, A. (2008). Thought contagion: How belief spreads through society: The new science of memes. Basic Books. p.97-128.

(٤) Ibid:. p.7.

(٥) Ibid:. p.145 and: Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub. p.182.

في إحصاء سريع منبئ عن المقصود، فإن كلمات مثل: «إسلام، قرآن، مسلم» وردت في كتاب إلحادي شعبي شهير ككتاب: «الإله ليس عظيماً: كيف يسمم الدين كل شي» قرابة المئتي مرة[1]، وفي كتاب مثل «نهاية الإيمان: الدين والإرهاب ومستقبل العقل» كذلك[2]، مما يشي بتحوّل كبير في الأطروحات الإلحادية الغربية إلى الاستهداف المباشر للإسلام بدلاً من الإيعاز للوكلاء العرب ـ أوغيرهم ـ للقيام بهذه المهمة، على سبيل المثال: في صدر كتاب «نهاية الإيمان» أنشأ داعية الإلحاد الدارويني سام هاريس يكتب: «على الرغم من أنني لا أقصد تخصيص عقيدة الإسلام بالإساءة، إلا أنها لا شك في كونها تمثل ـ في هذه المرحلة من التاريخ ـ خطراً فريداً علينا جميعاً مسلمين وغير مسلمين على حد سواء»[3] ثم يشرع في هجومه على مايربو عن مئة آية من القران الكريم بحجة كون المرء لا يحتاج إلا إلى قراءة القرآن ليرى أن الصلة واضحة بين العقيدة الإسلامية وبين الإرهاب[4]، لذا لا يمانع من استئصال شأفة المسلمين بقنبلة نووية خشية أن تكون المبادرة من قبلهم لإفناء الغرب انطلاقاً من مقررات القرآن كما يقرر[5]

ـ نقد المقاربة التقويضية للدين:

لقد تناولت هذه الدراسة في فصل سابق النقد الموجه لنظرية الجين الأناني وربيبتها الميمية، لقد انتقدها البيولوجي الشهير ستيفن جولد[6]

---

(١) وذلك على النحو التالي: «قرآن: ٤٧ مرة، إسلام: ٣٠ مرة، مسلم: ٣٧ مرة، محمد ﷺ: ٢٨ مرة، إسلامي: ٢٨ مرة».

See book index: Hitchens, C. (2009). God is not great: How religion poisons everything. New York: Twelve Hachette Book Group.. p.305-317.

(٢) وذلك على النحو التالي: «إسلام: ١٠٣ مرة، مسلم ٨٥ مرة، قرآن: ٣٩ «

See book index: Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.325-336.

(٣) Ibid:. p.221.

(٤) Ibid:. p.31.

(٥) Ibid:. p.128.

(٦) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.269.

والفيلسوفان الداروينيان مايكل روس[1] وبول ثاجارد[2] بما ينبئ عن هشاشة بنيتها المعرفية ومطاطية تفسيراتها[3] لإخضاع كل شيء للأدلجة والأهوائية الإلحادية، إن المقاربة الميمية تقرّ بوظائف تكيفية للدين وتنفيها في آن، كما أنها منطوية على الميتافيزيقيا في الحين الذي تصر فيها على رفض الميتافيزيقيا: مع تسليمه بجاذبيتها[4]: يعتبر الفيلسوف الدارويني ديفيد ستاموس أن النظرية الميمية: «قضية إدراكية ميتافيزيقية ضخمة»[5]

على سبيل المثال: تؤسس النظرية المميمية لنشوء الاعتقاد الديني وانتشاره على كونه ناتجاً فيروسياً ضاراً للجذب الخاطئ من قبل الاستعدادات الذهنية البشرية التي استلزمت طاعة الصغار للكبار والتي صممت أصلا لحفظ البقاء الطبيعي فنتج عنها استجابة الصغار للكبار في كل معتقداتهم حتى الخاطئة منها، ومنها الأديان ـ فيروسات العقل ـ التي تودي بالتفكير السليم والنظرة الدقيقة للكون[6]، هذه الفرضية التي تدعى بـ«فرضية السذاجة المطوّرة» تستلزم أن البشر تطوروا على هيئة التصديق الساذج من قبل أطفالهم لتلقينهم، وهذه الهيئة ضرورية لبقاء النوع، حيث الحاجة إلى نقل المعرفة التراكمية من قبل البشر لصغارهم الذين لا يصلون إلى النضج اللازم مقارنة بغيرهم من الأحياء، يفترض دوكنز أن الطفل لن تكون لديه القدرة على التمييز بين النصيحة الصادقة والكاذبة كما سيستمر معه هذا العجز ـ فيما يتعلق بالآلهة ـ حتى بلوغه ولربما حتى فناءه، يشكك جاستن باريت في فرضية دوكنز ويقرر اشتمالها ـ من

---

(١) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.280.

(٢) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.192 Philosophy of Science Association.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.281.

(٤) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub. p.181.

(٥) Ibid:. p.185.

(٦) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.172-190. and: Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.192.

واقع خبرته التجريبية على الأطفال ـ على عدد من المشاكل: «لن يصدق الأطفال ـ ببساطة ـ كافة المقترحات «الوالدية» على قدم المساواة، أو كلها بنفس القدر من الحماس»[١]، إن دوكنز نفسه يصادق في ذات الكتاب ـ كما صادق عموم الثانويين ـ على وجود ميل فطري للأطفال للإيمان بالقوى الفاعلة والأسباب الغائية ووجود الخالق بما لا يقارن بنقيضها، يستشهد دوكنز بوجهة نظر بول بلوم حول الميل الفطري عند الأطفال للفكر «الثنائي» للطبيعة[٢]، ووجود الخالق وبتجارب ديبورا كليمن وجاستن باريت حول الغائية الفطرية[٣]

كتب باريت: «النسخة البسيطة من فرضية السذاجة المطورة غير نافعة»[٤]، «الصغار لا بد أن يفهموا وإلا فإنهم لن يؤمنوا»[٥]، «فقبل أن يفهم الأطفال أن المعتقدات قد تكون خاطئة، لن يستطيعوا ـ ببساطة ـ استخدام كل شهادات الكبار، وبعد أن يفهموا أن المعتقدات قد تكون خاطئة، يتعلمون في ذات الوقت ألا يعتمدوا دوماً على شهادات الكبار»[٦]

لا يعني باريت ـ بطبيعة الحال ـ عدم وجود تأثير عام للتلقين الوالدي، وإنما يعني فحسب ـ صعوبة انبثاق الإيمان الديني واستمراره من محض التلقين، إن رسوخ الفطرة الإيمانية ـ التي دلل عليها دوكنز دونما قصد ـ وقابليتها بعد ذلك للتحريف عبر التلقين الوالدي هو مقتضى الحديث الشريف: **«مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء»**[٧]، كما أن اتفاق

---

(١) Barrett, J. L. (2012). Born Believers: The Science of Children's Religious Belief. Simon and Schuster. p189.

(٢) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.179.

(٣) Ibid:. p.195.

(٤) Barrett, J. L. (2012). Born Believers: The Science of Children's Religious Belief. Simon and Schuster. p193.

(٥) Ibid:. p.191.

(٦) Ibid:. p.193.

(٧) متفق عليه، أخرجه البخاري برقم ١٣٥٩ كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ ومسلم برقم ٣٢ كتاب باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين.

التطوريين على وجود الأديان بمختلف أشكالها في كافة المجتمعات[1] دليل على أن المكون الديني أصيل في فطرة الإنسان وليس بمرتبط ببيئته فحسب.

- الخطوط العريضة للمقاربات الداروينية:

على سبيل الإجمال، فإن المقاربات الداروينية للدين تتقاطع في مضامين موحدة على ما لاينبئ به اختلاف مظاهرها:

أولاً: فطرية الإلحاد وأسبقيته على التأله:

في نهايات القرن الثامن عشر ومابعدها، نشطت الدراسات الانثربولوجية للجماعات البدائية التي استهدف دارسوها إدراك جذور الظواهر البشرية في جماعات «ما قبل التاريخ»، لقد اهتموا على وجه الخصوص بأصول الظاهرة الدينية وخلصت دراساتهم في هذا الصدد إلى رؤيتين أشهرهما هي: «**الرؤية التطورية**» التي ترجع أصل التدين إلى تطور الملكات الروحانية التي قادت هذه الجماعات للإيمان بالقوى الروحانية، ثم تطور هذا الإيمان لعبادة الآلهة المتعددة، ثم تطورت هذه العبادة للتوحيد، وتزعّم هذا الرأي كبار الانثربولوجيين والسيسيولوجيين كتايلور وسبنسر ودوركايم في مذاهب شتى كالمذهب التوتمي والحيوي والطبيعي وغيرها، في حين تثبت «**الرؤية الفطرية**» أن عقيدة «الخالق الأكبر» هي أقدم ديانة ظهرت في البشر، وتبناها لانج وشميت وغيرهما لكنها أقل اكتساحاً للأوساط الغربية من الأولى، وبعيداً عن تفاصيل الرؤيتين اللتين تناولتهما كثير من الدراسات الغربية[2] والعربية[3] بالنقد

---

(١) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior (p. 9). Springer, Berlin, Heidelberg.,
and: Palmer, C. T., Ellsworth, R. M., & Steadman, L. B. (2009). Talk and tradition: Why the least interesting components of religion may be the most evolutionarily important. In The biological evolution of religious mind and behavior . p.110 Springer, Berlin, Heidelberg.

(٢) see for example: Swanson, G. E. (1960). The birth of the gods: The origin of primitive beliefs (Vol. 93). University of Michigan Press.. p.55-77.
And: Zwemer, S. M. (1945). The Origin of Religion: Evolution or Revelation. Wipf and Stock Publishers. p.56-76.
And: Corduan, W. (2013). In the beginning God: a fresh look at the case for original monotheism. B&H Publishing Group. p.63-99.

(٣) انظر على سبيل المثال: الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان، محمد دراز ص١٠٧ ونشأة الدين: =

والتحقيق، فإن الرؤية التطورية أسست لفرضية نشوء الدين الطارئ على النفس البشرية بعد بزوغها إلى الكون، وهذه الفرضية استبطنت ـ بطبيعة الحال ـ فطرية الحالة الإلحادية وأسبقيتها على الظاهرة الدينية، وفي الواقع فإن الدارسات الانثربولوجية تلك تمثل امتداداً للفلسفة الناقدة للأديان التي تبنت ذات التصورات لنشوء الاعتقاد الديني وتطورها، كما نجد عند فولتير حينما افترض أسبقية الأنشطة المادية للبشر على الروحانية ردحاً من الزمن[(١)]، وكما عند هيوم عندما ذكر أن أصل الدين عبادة الأصنام والآلهة التعددية[(٢)]

مع ذلك، كانت رؤية التيار الوضعي التقدمي ـ التي تزعمها تايلور ومن معه ـ حول التدين مجرد افتراضات عارية عن الدلائل المحكمة، فقيرة الاستناد إلى نظرية جامعة، حتى بُهر بها داروين ونظمها في سلك نظريته التطورية الهيومانية التي فصل فيها القول في كتابه «نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي» الصادر في أواسط النصف الثاني من القرن التاسع عشر ١٨٧٩، حيث تابع داروين الوضعية في رؤاها التأصيلية حول الأديان، وتبنى التطور الخطي التقدمي للأديان وفسر الملكات الروحانية تفسيراً مادياً قائساً لها على الملكات الذهنية[(٣)]، كما أعجب بالطرح الكونتي[(٤)]، وأشاد بتايلور وسبنسر وأحال إلى كتبهما في غير ما موضع[(٥)]، وهذا التبني يشكل تعزيزاً كبيراً للتيار الوضعي التقدمي، فهو من رجل يقدم نفسه كـ «إمبريقي» متجرد،

= النظريات التطورية والمؤلهة، علي سامي النشار ص٣٥ ـ ٨١ وروح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية، طه عبد الرحمٰن ص١٨٥ ـ ١٨٧، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، محمد امزيان ص٩٥.

(١) Voltaire (1766), The Philosophy Of History, I. Allcock, British Library. p.13.

(٢) Hume, D. (1757). Four dissertations: I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste (No. 32). London, Printed for A. Millar. p.55.

(٣) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.66.

(٤) ورد في بعض مذكرات داروين الشخصية إعجابه وتأثره بالطرح الوضعي لاوجست كونت، انظر: داروين وشركاه، بيير تويلي ص٢٨.

(٥) See for example: Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.36, 52, 63-64, 97, 113, 174, 223, 310.

وعالم متشدد على مستوى المنهج، ولهذا دلالته التي لا تخفى.

لقد أرجع داروين الملكات الدينية إلى أصولها الحيوانية، فالملكات الدينية ماهي إلا صورة إنسانية بدائية أولى لتطور الملكات الروحانية التي وجد لها نظائر في الحيوانات الدنيا، حيث إن «النزعة البدائية لتخيل أن الأشياء الطبيعية تتحرك بواسطة أرواح وجواهر حية» والتي قارنها داروين بسلوك كلبه الشخصي الذي كان يزمجر لتخيل قوى خفية تحرك مظلته بدل الريح: «ستتحول لتصبح اعتقاداً بإله أو أكثر»[١]

لذا، اعترض داروين على تقديم الإيمان كفارق جوهري بين الإنسان والحيوان، وكانت رؤيته للأديان متأثرة بشدة بسلبية الرؤية الوضعية والسبنسرية في تقييمها له، لقد اعتبر داروين الملكات الدينية المتمثلة في التفاني الديني والحب والخضوع لقوة عليا ممجدة، والشعور القوي بالاتكال والخوف والتبجيل والعرفان بالفضل، مجرد انفعالات معقدة تشكل عوائق لتقدم الملكات الذهنية والأخلاقية، وتشير إلى أصول الملكات الإنسانية وتواضعها[٢]، كما أن الايمان بالعوامل الروحانية قاد الإنسان الى الخرافة: «نفس الملكات الذهنية العالية التي قادت الإنسان في أول الأمر إلى الإيمان بالعوامل الروحانية غير المرئية، ثم إلى التقديس الأعمى وتعدد المعبودات، وفي النهاية إلى الإيمان بإله واحد، من شأنها أن تقوده بشكل مؤكد ـ مادامت قدرته على تقدير الأمور مازالت ضعيفة التكوين، إلى خرافات وعادات غريبة مختلفة»[٣]

لقد قرأ داروين أثناء إعداده لكتابه الآنف كتاب هيوم حول «التاريخ الطبيعي للدين»[٤]، وتقمص رؤاه حول الفطرة الإلحادية وتطورها للتعددية الصنمية ومن ثم وصولها إلى إلٰه واحد، كما قوض داروين الفطرة الإيمانية،

---

(١) Ibid:. p.64.

(٢) Ibid:. p.63-66.

(٣) Ibid: p.66.

(٤) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.281.

واستبعدها استبعاداً كاملاً وأكد على أن الإيمان بوجود خالق شامل ورحيم لم يبزغ في الفكر الإنساني إلا بعد مراحل ارتقائية عن طريق ثقافة مستمرة لوقت طويل: «إن من المستحيل ـ كما رأينا ـ الإصرار على أن هذا الإيمان شيء فطري أو غريزي موجود في الإنسان... إن الفكرة الخاصة بإله خالق ورحيم، لا يبدو أنها بزغت في فكر الإنسان قبل أن يمر وقت طويل على ارتقائه بعد تعرضه لثقافة مستمرة»[١]

على خضوع كثير من تفاصيل الرؤية الداروينية للتعديل، إلا أن رؤى داروين السالفة مازالت حاضرة بشكل ملاحظ في الجدل التطوري ـ الديني، لم يتغير الكثير منذ زمن داروين فيما يتعلق بعلاقة القوى الإدراكية بالملكات الدينية، ما زالت الحقول الأكاديمية الدينية «بدائية» و«غير ناضجة» بشهادة أصحابها[٢]، وما زال الداروينيون يضمنون كتبهم رؤى داروين التي استخلصها من حكاياته مع كلبه لشرح أصول الملكات الدينية، فالوهم الحيواني النابع من الخوف من المجهول الذي يعزز ـ بدوره ـ البقاء هو أصل القصدية الدينية كما يذكر مايكل شيرمر[٣]، والإذعان الحيواني للراعي والإخلاص للسيد هو أصل التوحيد بدليل نشوء هذا النمط من الآلهة النشطة «الخالق الرازق» في المجتمعات الرعوية بخلاف غيرها كما يقرر إدوراد ويلسون[٤]، بل ذكر بعضهم أن استخدام أكسيد الرصاص «المغرة» لدهن الجسم وأكل لحوم البشر «ربما يمكن ربطهما بمفاهيم عقلية تنامت لاحقاً إلى كونها ميتافيزيقيا دينية»[٥]

(١) See for example: Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 3, New York: D. Appleton And Company,. p.612.

(٢) Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious Evolution. Issues in Ethnology and Anthropology, 3(3),. p.35-37.

(٣) Shermer, M. (2002). Why people believe weird things: Pseudoscience, superstition, and other confusions of our time. Macmillan.p.xxiv

And: Shermer, M. (2000). How we believe: The search for God in an age of science. Macmillan. p.38-63.

(٤) Wilson, E. O. (1978). On human nature Cambridge: Harvard University Press. p190.

(٥) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior p.10.

كذلك: اقتبس التطوري ديزموند موريس فكرة داروين حول كون الدين صورةً بدائيةً من صور تنظيم المجتمع، وحول كونه الخطوة الأولى التي تعلو المنظومة التراتبية الهرمية في سلم الحيوانات الاجتماعي[١]، فيما تمثل أجنر فوج بالنظريات التطورية للدين نشوءاً بالأرواح وتطوراً بالأوثان وصولاً إلى التوحيد الذي آل صورة انكماشية للدين في الزمن المعاصر عبر عزله في دور التعبد عقيب سيطرة النموذج العلماني الذي «قد» يمثل آخر مرحلة للتدين حسب رأيه[٢]

أما دوكنز؛ فمع كونه يشكك في أفضلية التوحيد على الوثنية، إلا أنه يطمح إلى كون الطور الجديد للحالة الدينية هو الإلحاد، كتب في «وهم الإله»: «ليس من الواضح لماذا يجب أن يُفترض أن التغير الديني من تعدد الآلهة إلى التوحيد تحسن تدريجي بديهي، لقد كتب ابن وراق «مؤلف كتاب لماذا لست مسلماً» تعليقاً نبيهاً[٣] يقضي بكون التوحيد سيصاب بنكبة تعدد الآلهة وسينقص الإله مرة أخرى ليكون إلحاداً»[٤]

لقد واجهت النظريات التطورية للدين نقداً كبيراً داخل حقولها الانثربولوجية ـ الاجتماعية وخارجها، وكان على رأس تلك الانتقادات ماقدمه عالما الانثربوجيا البارزان آنذاك لانج وشميت اللذين قدما بحوثاً ميدانية عدة على أن الديانة الأولية للبدائيين كانت عقيدة «إله السماء» التي دعمتها المكونات الأصلية للإنسان الأول والتي تشمل كلاً من المكون العلي «الاعتقاد بالسببية» إضافة إلى المكون الافتقاري «الشعور بالعجز والحاجة إلى الرعاية» وأن الوثنية مرحلة تالية للمرحلة التوحيدية تلك تمثل ضياع البوصلة للبشرية[٥]

---

(١) Morris, D. (1967). The naked ape: A zoologist's study of the human animal. Random House. p121.

(٢) Kluwer Academic Publishers 1999 Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Scienc & Business Media. p.113-120.

(٣) Warraq, I. (1995). Why I am not a Muslim. Prometheus Books. p.116.

(٤) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.32.

(٥) Swanson, G. E. (1960). The birth of the gods: The origin of primitive beliefs (Vol. 93). University of = Michigan Press.. p.55-77.

إلا أن كلا الطرفين ـ التطوريين والتأليهيين ـ تناوشته سهام النقد المتبادلة لوجود فجوة ساحقة بين الافتراضات والدلائل التجريبية، وعلى أن المذهب التأليهي اندثر ـ تقريباً ـ منذ منتصف القرن العشرين في الأوساط الأكاديمية لتحيزه للأديان، فإن المذهب التطوري الذي رتب الوقائع انسجاماً مع افتراضاته المفتقرة إلى التحقيق التجريبي ما زال مؤسساً للدرس الانثربولوجي والاجتماعي لأصل الأديان، المشكلة أن ثمة انفصالاً بين البيئة المدروسة لاستخلاص تاريخ الأديان وأصولها «الجماعات المتوحشة الحالية» وبين الجماعات البدائية التي يزعم نشوء الدين فيها إن الأمر ـ كما يقول راندال ـ «يشبه ذلك أن يدرس المرء شجرة البلوط لا في أشجار الغابة الكبيرة الباسقة وإنما في جوزة البلوط، ويزداد الأمر إبهاماً حين نتذكر أن مثل هذه القبائل البدائية ليست ذاتها الأصول التي انبثقت منها حضارتنا القائمة، وانما هي أكثر المنظمات فجاجة في العالم اليوم وهي تقوم في الزوايا البعيدة منه. لقد أشارت الطريقة التوالدية على الناس أن يدرسوا شجرة البلوط لا في البذرة التي نبتت منها ـ وهو أمر مستحيل ـ وإنما في بذرة أخرى لسنا متأكدين أنها تشبه تلك البذرة في الميزات الأساسية. ومن البديهي أن أي مقدار من الدراسة ـ حتى دراسة البذرة الأصلية ـ لن يقرر الشكل الحاضر لشجرة البلوط أو قيمة خشبها»[١]

يعود جزء من الإشكالية ـ بحسب بيجوفتش[٢] ـ إلى المماثلة بين تطور الأداة وتطور العبادة، إن منشأ العبادة الأولى لا ينبغي أن يدرس بمنهجية دراسة منشأ الأداة الأولى، قد تمثل صناعة الأدوات وتطور استخداماتها استمرارية التطور البيولوجي ـ وهو تطور خارجي كمي ـ لما قد يعثر عليه من

= And: Zwemer, S. M. (1945). The Origin of Religion: Evolution or Revelation. Wipf and Stock Publishers. p.56-76.

And: Corduan, W. (2013). In the beginning God: a fresh look at the case for original monotheism. B&H Publishing Group. p.63-99.

(١) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.504.

(٢) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، مرجع سابق ص٩٣.

أصول حيوانية لها، أما عندما نصب الأنسان الأول ـ حسب الرواية التطورية ـ حجراً تأمله بصفته انعكاساً لروح حلت فيه، فإنه فعل شيئاً جديداً كل الجدة وغير مسبوق: «حتى في أكثر الحيوانات تطوراً، لانستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرمات، بينما نجد أن الإنسان حيثما وجد يوجد معه الدين والفن»[(١)]

إن هذا الملحظ هو ما عرقل الدراسات المعرفية للدين عن إدراك نتائج ذات بال، إنها رغم المنح السخية التي تتلقاها، والأحبار التي تسيلها والأوراق التي تسوّدها باستمرار لا تصل ـ في عمومها ـ إلّا لمعلوم متقرر، أو تخرّص ضبابي غير محدد النتيجة، أو رجم خالص بالغيب[(٢)]، إنه انعدام «السلطان» الذي أودى بـ «الانتفاش الداروينـي» إلى التعثر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِى صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦].

في نقده للنظريات التطورية ـ الوضعية، كتب د. محمد دراز تعليقات ثمينة حول إشكالية كبيرة في منهجية الدارسة الجينالوجية للدين ـ أشار إليها راندال آنفاً ـ تتعلق بكون الاستدلال على ديانة الإنسانية الأولى بديانة الأمم المنحطة المتخلفة قياساً مبنياً على افتراض أن هذه الأمم كانت منذ بداياتها على الحالة التي وصل إليها الباحثون، وأنها لم تمر بأدوار متقلبة، وهو زعم لا يسنده التاريخ، إذ أثبت المنقبون عن الآثار أن حالات الركود والتقهقر كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة أحياناً، وعلى هذا من الممكن أن تكون هذه الممارسات التي توصلوا إليها بدايات لبعض الديانات الخرافية، وتحلل لديانات صحيحة طرأت لأصحابها الطوارئ والنكبات، ـ وهذه النظرية متوافقة

---

(١) المرجع السابق ص٦٠.

(٢) see for example: Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Science & Business Media Kluwer Academic Publishers 1999. p.115.

And: Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior,Springer, Berlin, Heidelberg. p.191-192.

أيضا مع ما ذكره فيكو ومن قبله ابن خلدون حول رؤيتهما الموسومة بالتعاقب التاريخي ـ مما مر ذكره في صدر هذا الكتاب.

كذلك: يذكر محمد دراز أنه فضلاً عن كون الرأي التطوري الوضعي حول نشأة الأديان معارض بقول آخر ينازعه في مجاله، وهو القول بـ«فطرية التوحيد»، إلا أن قياس المذهب التطوري للملكات والأحاسيس الروحية على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية، قياس لا يسلم بصحته أصلاً، فهما يسيران في تباين عكسي، والواقع يشهد بضيق السمو الروحي مع ترف الحياة المدنية الجثمانية، والعكس كذلك، كما أن هذا الرأي معارض بالحقائق الشرعية التي أثبتها الوحي، لا في الغريزة فحسب ـ كما دل عليها قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]. وقوله ﷺ: «**مامن مولود إلا يولد على الفطرة**»[1] ـ بل في التطور الزماني كذلك، فالنصوص الشرعية تنادي بأن الناس بدأوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه، وأن الانحراف إنما جاء طارئاً بعد ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [يونس: ١٩].

قال ابن عباس: «كان بين نوح وآدم عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحق، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين»[2] وجماهير أهل التفسير على أنهم كانوا على الإيمان[3]، قال الطبري رحمه الله: «توعَّد جل ذكره على الاختلاف لا على الاجتماع، ولا على كونهم أمة واحدة، ولو كان اجتماعُهم قبل الاختلاف كان على الكفر ثم كان الاختلاف بعد ذلك، لم يكن إلا

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري برقم ١٣٥٩ كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟، ومسلم برقم ٣٢، كتاب باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين.

(٢) تفسير الطبري، ٤/ ٢٧٥.

(٣) انظر: جامع البيان للطبري ٤/ ٢٧٥ ـ ٢٨٠، معالم التنزيل للبغوي ١/ ٢٧١، المحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٢٨٦، مفاتيح الغيب للرازي ٦/ ٣٧٢.

بانتقال بعضهم إلى الإيمان، ولو كان ذلك كذلك لكان الوعد أولى بحكمته جل ثناؤه في ذلك الحال من الوعيد لأنها حال إنابة بعضهم إلى طاعته، ومحالٌ أن يتوعد في حال التوبة والإنابة، ويترك ذلك في حال اجتماع الجميع على الكفر والشرك»[١]

ثانياً: تزييف دلالة الشعور الافتقاري إلى الله:

بشكل عام، يؤمن التطوريون بوجود احتياج ملح للإنسان لمجاوز له يرعاه ويبثه همه ويؤمن مخاوفه، إلا أنهم يستنسخون التأويل الإلحادي لهذا الشعور الذي قال به فلاسفة سابقون كفرويد[٢] وبرتراند رسل[٣] من كونه وهماً يحتمي به الإنسان من بطش الطبيعة، أما لماذا وجد هذا الوهم أساساً فهو ما لا يقدم له التطوريون إجابات مقنعة، فمن قائل: إنه تكيف ذهني مر به البشر لإعمار حياتهم وتلبية احتياجاتهم البيولوجية وتهدئة مخاوفهم، ومن قائل: إنه ناتج ثانوي غير مقصود أصلا لتحقيق البقاء وإنما نتج عرضاً إبان تطور الدماغ البشري لوظائفه المعرفية، ومن قائل بالرأي الأخير مع كونه وهماً خطيرا ضاراً بالإنسان ويجب استئصاله.

مع كل تلك التفسيرات، لم يستطع أشهر المعبئين بها من اللادينين تجاوز دلالة هذه الحاجة الافتقارية على الله، في ميلانيزيا[٤]؛ حينما كان جمعٌ من الانثربولوجيين يسعون لحصد بيانات اثنوغرافية جرّاء عملهم الميداني المرهق مع قبائل الايبو لاستكشاف ظاهرة التدين؛ كان أعضاء الفريق يواجهون الصعوبات البيئية والجغرافية بالدعوات والنزوع الإيماني، كتب أحدهم: «في هذه الظروف شعرت بقوة مثل هذه الشعائر الدينية، كنا بحق ممتنين بأن يصل جميعنا مع كل غروب إلى ملاذ صخري جاف ننعم فيه بإيقاد

---

(١) تفسير الطبري، ٤/ ٢٨٠.

(٢) Freud, S. (1961). The future of an illusion. New York: Norton. p.20-33.

(٣) Russell, B. (1953). Why I am not a Christian: and other essays on religion and related subjects. Simon and Schuster. p.22-23.

(٤) ميلانيزيا هي منطقة فرعية من أوقيانوسيا تمتد من جزيرة غينيا الجديدة في جنوب غرب المحيط الهادئ حتى تونغا شرقا.

النيران والطعام مع صحبتنا. . . هذا شعور يصعب حتى على الملحد أن لا يعيشه، عقل الإنسان وروحه يتوافقان جيداً إلى حد بالغ عندما يسلم المرء ثقته في سلامته إلى كائن علوي، خاصة عندما يكون هناك خطر؛ عندها يكون الحافز للإيمان قوياً حقاً»[١]

لذا، تنتشر في المجتمعات الغربية أمثال شعبية مأثورة في هذا الصدد تقول: «الجنود الملحدون يصلون أكثر من غيرهم»، و«لا يوجد ملحدون في الخنادق»[٢]، إن المعتقدات «الأهوائية» دائماً ما ترضخ لانكشاف القناعات الحقيقية حال الاحتياج إلى قوة عظمى قادرة على قهر الخطر المحدق، لقد تكررت هذه القصة كثيراً في القرآن الكريم، قال سبحانه: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العَنكبوت: ٦٥].

حتى في حالات السكون والتأمل، لم تستطع أرقى العقول التي تطورت في معراج المعارف الفلسفية تجاهل إلحاح ذلك الشعور حتى مع عدم إيمانها بالله، حينما سئل الفيلسوف النسبوي بول فيرآبند عن إيمانه بالله أجاب: «لا أدري. لكنني حتماً لست ملحداً أو ـ حتى ـ لا أدرياً مغروراً، نحتاج عمراً كاملاً لنعرف هذه الأمور، لدي إحساس بوجود شيء علوي في مكان ما هناك، وأنا أبحث في هذا»[٣]

حينما أراد الانثربولوجي وعالم اللغات غيلبرت موراي تأويل هذا الشعور تأويلاً داروينياً تعثر به: «ليس بوسعنا أن نفلت بسهولة من قبضة هذه القوى العمياء الكامنة في الخفاء، والحقيقة أنني عندما أجد المذهب الفلسفي تلو المذهب الفلسفي يقع في هذا الاعتقاد الموهوم بوجود صديق وراء الحوادث، وعندما أجد أنني أنا نفسي لا أستطيع أن أحجم عن مثل هذا

---

(١) Schiefenhtvel, W. (2009). Explaining the inexplicable: Traditional and syncretistic religiosity in Melanesia. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.Springer, Berlin, Heidelberg. p.156.

(٢) McLaughlin, P. (2010). No Atheists In Foxholes: Reflections and Prayers From the Front. Thomas Nelson. p.131.

(٣) Feyerabend, P. (1996). Tyranny of science, Wiley.p.

الاعتقاد إلا لفترة معينة وبعد جهد: يبدو لي أننا ربما نكون هنا أيضاً واقعين تحت سلطة غريزة لا يمكن استئصالها»[١]

لقد تمت دراسة تلك الغريزة الملحة وإثباتها من قبل عدد من المختصين في حقول الدراسات المعرفية للدين ـ العلم الإدراكي للدين، والسوسيولوجيا الاجتماعية، علم الأعصاب التطوري ـ واليوم ـ فيما أعلم ـ لا يجادل أحد من الدارسين في ثبوتها، بل يتم الاستشهاد بتلك الدراسات من شتى الاتجاهات الفكرية الداروينية، يؤمن عموم الباحثين بأن الأطفال ولدوا مؤمنين بالله[٢]: «يبدو الأطفال وكأنهم قد ولدوا ليؤمنوا»[٣]، «الأطفال يؤمنون بالرب حدسياً»[٤]، «الإيمان بالرب لايصل إلى كونه أمراً غريباً أو خاصاً، إن هذا الإيمان يكاد أن يكون حتمياً»[٥] «لقد صممت عقول الأطفال لتقودهم إلى الإيمان بالله»[٦] كما أن الأطفال خلقيون ـ أي مؤمنون بالخلق لا التطور ـ بالحدس[٧]، وأنهم مؤمنون بالغائية وثنائية الكون «دنيا/آخرة»[٨]، والخلود الروحي، والبقاء بعد الموت[٩]، وأن من العسير صدهم عن تلك الاعتقادات

---

(١) Murray, G. (1915). The Stoie Philosophy: Conway Memorial Lecture Delivered at South Place Institute on March 16, 1915. GP Putnam's sons. p.64.
And: Murray, G. (1922). Tradition and Progress. Houghton Mifflin. p.105.

(٢) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg.. p.12.
And: Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.182-183.

(٣) Bulbulia, J. A. (2007). The evolution of religion. Oxford handbook of evolutionary psychology. p.632.

(٤) Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior p.12.

(٥) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.20.

(٦) Ibid:. p.3.

(٧) Ibid:. p.68 and: Kunz, J. (2009). Is There a Particular Role for Ideational Aspects of Religions in Human Behavioral Ecology?. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.92.

(٨) Frey, U. (2009). Cognitive foundations of religiosity. In The biological evolution of religious mind and behavior.Springer, Berlin, Heidelberg.. p.231-235.

(٩) Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In = The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.183-184.

بما ينبئ عن استحالة كون ذلك الإيمان من محض التنشئة[1]، كما أن عموم الأطفال فضلوا الخلق الإلهي على التطور الداروين[2]، يؤكد جاستن باريت ـ وهو من أشهر رواد تلك الأبحاث ـ بأن العقل البشري يتعامل مع تلك الأفكار الدينية بتلقائية وسهولة ـ كعمليات الحساب البدهية ـ أكثر من غيرها من المعلومات التركيبية[3]، ثم يقول: «عندما يمنح الأطفال مجالاً لتطور عقولهم ونموها طبيعياً يؤدي بهم هذا البحث إلى الاعتقاد بعالم مصمم له غاية، وأن صانعاً حكيماً قد صممه، ويفترضون أن هذا الصانع المقصود كلي القدرة وكلي العلم وكلي الإدراك وأبدي»[4]

تأمل مايذكره باريت هنا وبين ماذكره ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في مجموع فتاواه حينما قال: «أصل العلم الإلهي فطري ضروري وأنه أشد رسوخاً في النفوس من مبدأ العلم الرياضي كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين، لأن هذه المعارف أسماء قد تعرض عنها أكثر الفطر وأما العلم الإلهي: فما يتصور أن تعرض عنه فطرة»[5]، «فالإقرار بالخالق ﷻ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي، كما أنه مركوز في الفطرة مستقر في القلوب، فبراهينه وأدلته متعددة جداً»[6]

المشكلة في الأطروحات الإدراكية الجديدة: أن معظمها يؤول ملازمة الشعور الديني للبشر فور وجودهم في الحياة بتأويلات يجمعها عجزها على القدح في ملازمة الإيمان بالله للإنسان الأول وغير الأول، يقول الفرويدون

= And: Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In The biological evolution of religious mind and behavior. Springer, Berlin, Heidelberg. p.122.

(١) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.5.

(٢) Ibid:. p.68.

And: Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg.p.Ţūñ.

(٣) Ibid:. p.8.

(٤) Ibid:. p.9.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٢/ ١٥ ـ ١٦.

(٦) درء تعارض العقل والنقل ٣/ ٧٢.

الجدد إن اقتران الدين بنشأة الإنسان هو عرض طارئ على تطور نزعات ذهنية افتقر إليها الدماغ آنذاك ومن ثم فإن وجودها واستمرارها لا يمثل إلا امتداداً للوهم[1]، إلا أنهم لا يجيبون على سبب استمرار تلك الأوهام بين الناس في كل زمان ومكان ـ وهو ماوقفوا عليه ـ مع اطراحهم لكثير من الأوهام اللادينية مع استمرار التطور المادي، لماذا تستمر الخرافات المتعلقة بالتوثن وبالتطهير والخلاص وتستفحل في المجتمعات منذ القدم وحتى اليوم دون غيرها من الخرافات؟ وفي وضع لايمكن أن يقال عنه أنه آيل للاندثار ـ بل ربما على النقيض من ذلك ـ إذ تفشت الروحانية البوذية في المجتمعات الغربية «المتحضرة» بشكل لاتخطئه العين كبديل عن انحسار الإيمان المسيحي، إن استفحال الخرافات في المجتمعات القديمة والحديثة وتعدد أشكال الديانات وتناقضها ماهو إلا دليل على جوعة الروح البشرية للإيمان الذي جُهّزت له فضلّت طريقها بعد: «**إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا**»[2]، وبالتالي: فإن ارتباط الإيمان بطفولة البشرية ـ كما يشير فرويد ومن بعده ـ لا علاقة له ـ كما يقول باريت[3] ـ بصدقية ذلك الإيمان أو خرافيته لانفكاك الجهة، بل هو دالّ على تجهيز بيولوجي للثقة بالإيمان كما جهزت أجسادنا للثقة بحواسنا مالم يدل الدليل على خلاف ذلك، فكيف وقد تظافرت الأدلة على وجوده ﷻ.

لقد تعجب البيولوجي البارز فرانسيس كولينز من هشاشة حجج الفرويديين الجدد واعتبرها صالحة «للقلب» بجدارة ناقلاً عن الكاتب المسيحي كليف لويس قوله: «لماذا توجد هذه الرغبة المميزة المتعطشة، إذا لم تكن

---

(1) Richert, R. A., & Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.181-192.

(2) رواه مسلم برقم (٢٨٦٥) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار ٤/ ٢١٩٧.

(3) Barrett, J. L. (2012). Born believers: The science of children's religious belief. Simon and Schuster. p.167, 173.

هناك فرصة للإشباع؟ إذا جاع رضيع ما: نجد شيء يسمى طعام، صغير البط يريد أن يسبح: الماء موجود، يشعر الناس بالرغبة الجنسية: يوجد جنس، بالتالي: إذا وجدت أن لدي رغبة لا يمكن إشباعها في هذا العالم، فإن التفسير المحتمل جداً أنني خلقت لعالم أخر، هل يمكن لهذا الشوق نحو المقدس الكوني المحير بالنسبة للتجربة الإنسانية ألا يكون مشبعاً للرغبات وإنما مؤشر باتجاه شيء خارج ذواتنا؟ لماذا يوجد داخل قلوبنا وعقولنا «فراغ إلهي» إذا لم يكن هناك ما يشبعه؟»[١]

أيضاً: يستند التطوريون في رؤيتهم لوهمية الإيمان إلى ارتباط الأفراد غالباً بديانات مجتمعاتهم[٢]، وهذا ـ أي الارتباط ـ في جملته صحيح كما هو مشاهد، إلا أن هذا التفسير الجغرافي للتدين الرامي إلى نقض موضوعية التدين؛ استناداً إلى تفشي ديانات معينة في أماكن وظروف تنشئة معينة وتبعية أفرادها لذلك الدين لا يعني هو الآخر غير إلحاح الفطرة البشرية لأصل خلقتها الذي ضلت عنه، إنه استدلال مقلوب لا يقوى على نقض أصل التدين ولا يشير إلّا إلى إلحاح ذلك الإيمان واستجابة جملة البشرية له ودور التنشئة في توجيهه لا غير كما في الحديث الشريف: «**مامن مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**»[٣]

في الرؤية الإسلامية: تعتبر عدم استجابة غير المؤمن لضغط هذه الفطرة والحيدة عنها بعد استجابة عموم الفِطَر لها تنكب لسبيل الحقيقة، في سورة عظيمة مدارها الاستجابة لله وللرسول ﷺ أمر ﷻ نبيه بالإعراض عن المحاجة الأهوائية للمناكفين بعد الدعوة إلى الرسالة والتذكير بمكنون الفطرة،

---

(١) Collins, F. S. (2006). The language of God: A scientist presents evidence for belief (No. 111). Simon and Schuster. p.38.

(٢) Stamos, D. N. (2008). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.176.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري برقم ١٣٥٩ كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ ومسلم برقم ٣٢ كتاب باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين.

ثـم قـال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾﴾ [الشّورىٰ: ١٦]، لقد ألمح جمع من المفسرين[١] إلى علاقة اندحاض الحجة وبطلانها بالاستجابة الفطرية المشاهدة للإيمان التي ذكرها الله ﷻ في قوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ﴾ [الأعرَاف: ١٧٢].

ربما يعود هذا الاستغلاق في فهم الدين الذي منيت به الدراسات التطورية إلى الحد الذي يصفه التطوريون بـ «التحدي الأعظم»[٢] و«الحصن الأخير للمعادين للمذهب الطبيعي»[٣] إلى إصرار التطوريين على عدم التعاطي مع مؤدى الفطرة بأن ثمة حقيقة موضوعية للدين يجب أخذها في الحسبان عند دراسة الدين.

ثالثاً: شيئية الظاهرة الدينية:

يتبنى التطوريون الفصل بين سؤال «وجود الرب» وسؤال «سبب الإيمان بالرب»، على أن الثاني موضوع للدراسة دون الأول[٤]، هذا الفصل الحاد بين هذين السؤالين أدى إلى محاولة «دنيوة» الظاهرة الدينية؛ حيث يجب النظر إليها بوصفها ظاهرة مادية لها تفسيراتها الطبيعية المحضة، هذا التشيء للظاهرة الدينية نشأ قديماً في بدايات الدرس الوضعي عند كونت ودوركايم من بعده، إلا إن اكتسب زخماً وشرعية علمية بعد إسهامات داروين السالفة التي أحدثت انقلاباً مفاهيمياً في نظرة الطبقة المثقفة/العلمية إلى الأديان وتلقفتها الدراسات الدينية بوصفها المنهجية التشريحية لكشف حقيقة الدين والتدين، يتحدث جون راندال عن أثر اقتران الوضعي بالتطوري في درس الأديان قائلاً: «بينما كان

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٥/٣٣٨ ومحاسن التأويل، القاسمي ٨/٣٦١ والتفسير المنير، وهبة الزحيلي ١٧/٣٦، جامع البيان، الطبري، مرجع سابق ٢٠/٤٨٨.

(٢) Wilson, E. O. (1978). On human nature. Cambridge: Harvard University Press. p.175.

(٣) Voland, E., & Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science & Business Media.p.v

(٤) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior,. p.36. Springer, Berlin, Heidelberg.,

الدين واللاهوت يعتبران في القرن الثامن عشر مجموعة قضايا استنتاجية برهانية، ينظر الناس إلى الدين اليوم على أنه نتاج اجتماعي بالدرجة الأولى، وطريقة حياة تنشأ من التنظيم الاجتماعي لتجارب الناس الدينية، واللاهوت كصياغة عقلية لبعض المشاعر والتجارب الأساسية في الطبيعة البشرية، فنحن لم نعد نقيم الدليل على إثبات وجود الله، ولكننا نتحدث بالأحرى عن «معنى الله في التجربة البشرية» كما أننا لم نعد نقيم الدليل على الحياة الأخرة، ولكننا ندرس أثر الاعتقاد بالخلود في السلوك الإنساني»[١]

الآن؛ وبعد عشرات السنين على توظيف النهج المادي لدراسة الدين، لا يظهر أنه أحرز تقدماً يذكر، مازالت الدراسات التطورية قائمة على أدوات قاصرة معرفياً وعاجزة تفسيرياً: قاصرة معرفياً لتعمدها إزاحة المضمون الموضوعي للدين عن الاعتبار، وعاجزة تفسيرياً لأنها تنظم جميع الظواهر - وليس الدين فحسب - في سلك واحد هو التكيف ومن ثم الانتخاب وهو تعاطٍ غير دقيق للظواهر الإنسانية المتسمة بالتعقيد والتعددية ثم هي لا تتحدث أصلا عن نشوء تلك النزعات الدينية إلا بما تنقله عن الوضعيين الأوائل، ولاتحرز تقدماً يذكر - بشهادة ممارسيها[٢] - في فهم الميكانيزمات العصبية للتدين، كتب جاستن باريت تعليقاً على ذلك: «يتعين علينا الموافقة على الادعاء القاضي بكون علم اللاهوت العصبي قد حدد بالفعل مناطق ووظائف الدماغ التي تؤدي إلى بناء التجارب الدينية التي تعتبر أساسية للإيمان بالآلهة. . . من المؤكد أن هذا الافتراض قابل للنقاش، وقد يكون تحقيقه الكامل مستحيلاً في الوقت الحالي، دعونا نفترض - تنزلاً - أن علم اللاهوت العصبي سينجح في النهاية في تفصيل جميع الوظائف البيولوجية المحددة لإيمان شخص ما بإله ما، لكن حتى مع هذا التنازل الهائل: تظل هذه الحجة

(١) Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.492.

(٢) Han, S. (2009). Religious belief and neurocognitive processes of the self. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.202.

عديمة الجدوى، لأننا يلزمنا الكثير للانتقال من المواصفات البيولوجية المثالية للاعتقاد إلى الاعتقاد الذي يتم تفسيره بالكامل من خلال العمليات الطبيعية... إن العلم سيئ السمعة في قياس النشاط الخارق»[١]

رابعاً: إفضاء الظاهرة الدينية الى الوهم:

يكمن جوهر التحدي الديني للتفسير التطوري في انتخاب الدين المستمر رغم الكلفة الباهضة للمارسة الدينية[٢]، هذا التفسير ـ كما هو واضح ـ ينطلق من تفريغ الدين من الاعتبارات غير المادية ـ التي هي لبه وأساسه ـ عبر تكثيف المظهر الخارجي بوصفه جوهر التدين وغايته، أما ماعدا ذلك المظهر فلا يمكن دراسته لكونه خارج التناول المادي إلا بوصفه وهماً مجاوزاً، ومن ثمّ: فإن كافة المقاربات التطورية حول الدين والسلوك الديني ـ وقد انطلقت من هذه الأساس فاتصلت منطلقاتها بنتائجها ـ لم تصل إلا لكون الدين وهماً تطورياً، فمن قائل بأنه: وهم تكيفي نافع ومن قائل: بل وهم ثانوي غير ضار ومن قائل هو وهم فيروسي كارثيّ على نحو ما ذُكر آنفاً، وهذه الآراء فضلاً عن كونها منبئة عن إشكال كبير في الأدوات المعرفية «الطبيعانية» القاصرة عن التناول المجاوز للمادة، فإنها في أساسها تفريع ـ تحيزي في معظم صوره ـ للخلافات الداروينية حول تطور الوعي بين كونه منتجاً تكيفياً أو ناتجاً ثانوياً لمنتج تكيفي نشأ لتعزيز البقاء وملاءمة الحياة بآلية عشوائية غير مقصودة، وبالتالي: فهو لا يستهدف مطابقة الواقع في الحالين وإنما يستهدف تعزيز البقاء مما يستدعي من التطوريين إعادة النظر في الإشكالات الضخمة للنظرية الداروينية حول الوعي ومتعلقاته: «مع هذا النهج في التفكير: ستواجه الداروينية الفأس جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله»[٣]

---

(١) Barrett, J. L. (2007). Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. Theology and Science, 5(1),. p.61.

(٢) Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior, Springer, Berlin, Heidelberg.. p.25.

(٣) Barrett, J. L. (2007). Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. Theology and Science, 5(1),. p.63.

ما يعنينا هنا أن المقاربات الداروينية الثلاث رمت إلى اعتبار كافة المعتقدات والشعائر الدينية ممارسات نشأت لأغراض تطورية بحتة لا علاقة لها بمماسة الحقيقة الموضوعية للدين ومن ثم الكون وهذا يشير إلى انفصال تلك الممارسات تماماً عن إدراك مطلوبها وتوهيمه، كما أن جملة تلك المقاربات محملة بحمولة «تسفيهية»[1] ـ لا تخفى على أية مطلع لعموم الدراسات الحالية ـ تشير إلى جنوح عموم الناس إلى الإيمان بالله إيماناً «دوغمائيا» بل بتعريف الإيمان على أنه التصديق المطلق بلا دليل[2] بينما يذكر الحق ﷻ في كتابه الكريم أن عدم توظيف الكفار لعقولهم واستجابتهم للبرهنة الحسية المشاهدة هو ما أودى بهم المهالك: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ۝١٠﴾ [المُلك: ١٠].

إن من المشكل فعلاً بناء نظرية تطورية متماسكة عن الدين في ظل انتخابه الثقافي المستمر وفق رؤية تستبطن بأصل وضعها تقويضه[3]، هذا الكمون الموضوعي الضخم للدين في جذور الإنسانية وفروعها هو جوهر التحدي اللامحكي للداروينية الجديدة، إضافة إلى التعقيد الفيسيولوجي للوعي والادراك في الدماغ البشري الذي أعيا الدارسين عن الوصول لحقيقته، يذكر سكوت أتران في حوار معه أجرته النيويورك تايمز أنه علّق في غرفته ـ وهو ابن عشر سنين ـ عريضة سوداء كئيبة كتب عليها: «إما أن الله موجود؛ أو نحن جميعاً في ورطة»[4]

في خاتمة مؤثرة لإحدى أوراقه، كتب جاستن باريت عن المآزق المعرفية للنظرية التطورية مانصه: «إن أخشى ما أخشاه أن تنبثق من هذه

---

(١) إشارة إلى قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَا يَعْلَمُونَ ۝١٣﴾ [البقرة: ١٣]. وقوله ﷻ: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٦٦﴾ [الأعراف: ٦٦].

(٢) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company. p107.

(٣) Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In The biological evolution of religious mind and behavior Springer, Berlin, Heidelberg. p.125.

(٤) Henig, R. M. (2007). Darwin's god. New York Times, March 4, 2007.

الحرب مع الإيمان بالآلهة حججٌ عديدة مقوضة للثقة في أصل الإدراك البشري كأثر جانبي خطير لسحب الثقة وإلقاء ظلال الشك على الإدراك الإيماني، إذا كان من الممكن أن تنجح هذه الحجج في الإضرار بالإيمان بالآلهة، فإنها ستضر بالمعتقدات الأخرى المؤسسة لها، . . . المخرج من هذه المشكلة هو رفض الادعاء بأن الآليات الإدراكية عرضة للخطأ بدرجة تحيل الوثوق بها. . . هل تخطئ؟ بالتأكيد. لكن هل ترتكب أخطاء كافية لتقويضها تماماً كمصادر للمعرفة والاعتقاد؟ لا أتمنى. هذا كل ما لدينا. ولكن في هذه النقطة: العلوم المعرفية التطورية لا تقدم أي ضمانات، الانتخاب الطبيعي لا يقدم أي حقيقة، بل يبدو أن العلوم المعرفية تضمن لنا الكثير من أسباب الشك، لذا: سيتعين على المرء أن يبني له أساساً معرفياً خارجياً ينطلق من خلاله للمعرفة العلمية، لقد بنى المؤمن مثل هذا الأساس المعرفي عبر استدعاء النموذج الإلهي كمصدر موثوق للحقيقة يمنح القدرة على الإفضاء إلى الحقيقة، في الوقت الحالي: يبدو أن المؤمنين ليس لديهم ما يخشونه من التفسيرات البيولوجية النفسية للدين. . . سواء كان الإيمان بالآلهة مبرراً أم لا؛ يظل هذا السؤال خارج العلم»[١]

ثمة إشكال آخر تشير إليه الخلافات التطورية حول البديل المشبع للاحتياج الديني، إذ مع اتفاقهم في الجملة ـ سوى نفر من المؤمنين كباريت ومن معه ـ على وهمية الدين، إلا أنهم اختلفوا في تحديد بديل مناسب له، كما اختلفوا في البت في أفضلية الاستمرار في التدين أم تقويضه بمذهب إنساني أو روحاني بديل، وفي مستقبل الدين هل سيتضاءل لصالح العلموية[٢]، أم سيستمر ولن يندثر إلا مع اندثار الحياة البشرية[٣]

---

(١) Barrett, J. L. (2007). Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. Theology and Science, 5(1),. p.69-70.

(٢) Bloom, P. (2005). Is God an accident?. Atlantic Monthly, 296(5), 105.

And: Seiwert, H. (2009). Theory of religion as myth: On Loyal Rue, religion is not about god (2005). In Contemporary Theories of Religion). Routledge. p.236.

(٣) Wilson, E. O. (1978). On human nature. Cambridge: Harvard University Press. p.169-170.

في صدر كتاب تطوري حديثٍ كتب المحرران: «إن أيا من المحاولات لم تنجح حتى الآن في تفسير متسق طبيعاني للطريقة التي نشأ بها السلوك الديني أولاً ثم أصبح راسخاً»[1]، «للمرء أن يقول إنه لازال ينقصنا وجود نظرية تطورية كبرى عن الدين»[2]

هذا التحديات والإشكالات الضخمة دفعت فيلسوفاً داروينياً ملحداً ـ هو مايكل روس ـ لأن يكتب في الفصل الذي خصصه للتدين: «لقد نشر الكثير حول موضوع الدين منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى وقتنا الحاضر»[3]، «لا أرغب في المجادلة بأنه يستحيل ـ أو لا يستحق العناء على أقل تقدير ـ أن تُستجدى نظرية التطور الداروينية لتفسير أصل أو طبيعة الدين»[4]

---

(١) Voland, E., & Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science & Business Media. p.1.

(٢) Ibid:. p.6.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.271-272.

(٤) Ibid:. p.280.

الفصل السادس

انعكاسات الرؤية الداروينية على الفكر الأخلاقي

ينهض هذا الفصل لدراسة التصور الدارويني للأخلاق من حيث طبيعتها ومنشأها وعلاقة الفرد والمجتمع بها، لقد مر هذا التصور بتطورات وتزامن مع منعطفات وألقى بظلاله على أحداث كان لها أثرها ـ ومازال ـ في مسيرة الحياة البشرية، إن الدوائر التعليمية الغربية تخصص أقساماً أكاديمية ومناهج دراسية للأخلاق التطورية، وهذا الفرع التطوري الأخلاقي الناشئ معتبر في سدة التصورات الأخلاقية المطروحة للنقاش والثرية بالأطروحات الأكاديمية ـ وإن شك الباحث في قبوله اجتماعياً ـ إذ يصدر كل سنة منذ منتصف القرن العشرين عشرات الكتب سنوياً حول علاقة التطور بالأخلاق فضلاً عن الأبحاث غير المنشورة[١].

يميل هذا الفصل ـ كسابقيه ـ إلى التعاطي الموضوعي الذي سيؤثر بوجه ما على التراتبية التاريخية، وأجنح ـ كنهجي فيما سبق ـ الى الاختصار في ما استفيض طرحه لصالح إبراز ما لم يستفض، يدرس الجزء الأول من هذا الفصل الرؤية الأخلاقية الداروينية انطلاقاً من الرؤية القديمة «التقليدية» إلى التطورات المعاصرة، فيما يتناول الجزء الأخير الإسهام التطوري في النظريات الأخلاقية الغربية وفق التقسيم المعهود حديثاً: أي «النظرية الأخلاقية الوصفية descriptive ethics theory» و«النظرية الأخلاقية المعيارية normative ethics theory» و«نظرية الأخلاق الماورائية ـ أو الميتاأخلاق ـ metaethics theory».

(١) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.249.
And: Boniolo, G., & De Anna, G. (Eds.). (2006). Evolutionary ethics and contemporary biology. Cambridge University Press. p.1-10.

أولاً: الرؤية الأخلاقية الداروينية

حظي البعد الأخلاقي باهتمام كبير في الفكر التطوري الذي تزعمه داروين وسبنسر وهكسلي وهيكل ومن بعدهم ممن اقتفى أثرهم من الفلاسفة كليسي ستيفن وصموئيل السكندر ومن تبعهم من الدراوينين إلى يومنا هذا، لقد رأى داروين في كتابه الثاني المتعلق بالبشر ضرورة نسج رؤية تطورية للأخلاق متوافقة مع نظريته الجديدة حول تطور الإنسان من القردة العليا وانبتات ممارساته من أي مضمون فوق ـ طبيعي، فأفرد للسلوك الإنساني فصلاً موسعاً[(١)] طرح فيه رؤاه حول الأخلاق التي تدور حول كونها ممارسات نشأت لتعزيز البقاء والحفاظ على نسيج المجتمع.

تعود أصول الرؤية الأخلاقية الداروينية إلى مصادر غربية متعددة يجمعها التصور الطبيعاني المادي للأخلاق، لقد أسس جون لوك ومن معه من فلاسفة العقد الاجتماعي للمنشأ الاجتماعي التعاوني للأخلاق[(٢)]، حتى إن لوك صرح بكون الإيثار سلوك غريزي معزز للإبقاء على النسيج المجتمعي[(٣)]، وتبعه في ذلك كونت والوضعيون مؤكدين أن فكرة الأخلاق الأساسية تغليب النزعة الاجتماعية على النزعة الفردية[(٤)]، كما ذكر هيوم ـ الذي تأثر به داروين كثيرا ـ

---

(١) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.67-103.

(٢) Locke, J., & Von Leyden, W. (1676). Essays on the law of nature (p. 151). Clarendon Press.. p.165-169.

(٣) Hazard, P., & May, J. L. (1954). The European Mind, 1680-1715. p.289.

(٤) Comte, A. (1880). A general view of positivism. Reeves & Turner.. p.99, 286.

بأن الأخلاق البشرية مستقاة من الخبرة المعاشة ولا علاقة لها بأي منظور مطلق أو مجاوز[1]، كما أرجع الملكة الأخلاقية إلى الحس الأخلاقي الذي يقوده التعاطف[2]، وذكر أن غاية الأخلاق مراعاة الصالح العام، وفسر الإيثار البشري بكونه مراعاة للمصلحة البشرية المشتركة[3] ـ وكل ذلك قرره داروين لاحقاً ـ أما الأداة المعيارية في التصور الدارويني للأخلاق فعائدة ـ في جملتها ـ إلى المذهب النفعي بزعامة جيرمي بنتنام[4] وجون ستيورت مل[5]، بل إن علاقة التطور بالأخلاق على وجه الخصوص كانت مطروحة للنقاش صدر القرن التاسع عشر وعني بها مؤلفون تطوريون كجان لامارك وروبرت تشامبرز وايرامسوس داروين جد تشارلز داروين[6]

ـ منشأ الأخلاق وتطورها في المدرسة التطورية الكلاسيكية:

أخضع داروين المنظومة الأخلاقية الإنسانية للدراسة المقارنة بينها وبين الملكات الذهنية للحيوانات الدنيا المتمثلة في الغرائز الاجتماعية في المجاميع المترابطة، كعاطفة الأبوة والبنوة، وغريزتي الوفاء والخجل، وخلص إلى أن الحيوانات الدنيا ستكتسب وفق حتمية بيولوجية **حساً أخلاقياً ضمائرياً**؛ إذا ترقت ملكاتها الذهنية إلى المستوى الذي وصل إليه تكونها في الإنسان[7]

لقد شكلت النزعة الاجتماعية المتمثلة في الانسجام والتعاون الغذائي والدفاعي بين مجاميع الحيوانات الدنيا أساساً بدائياً للتفاعل الأخلاقي الإنساني[8]، وفقاً لداروين: فإن هذه النزعة الاجتماعية تبدو غامضة المنشأ،

(١) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation. p.497.

(٢) Ibid: . p.581, 618-619.

(٣) Ibid:. p.579.

(٤) Bentham, J. (1789). An introduction to the principles of morals and legislation. Volume1, W. Pickering,. p.83-86.

(٥) Mill, J. S. (1897). Utilitarianism, Longmans, Green and Company. p.93-45, 71-79.

(٦) Thompson, P. (Ed.). (1995). Issues in evolutionary ethics. Suny Press. p.1.

(٧) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.67-68.

(٨) Ibid: . p.69-77.

ولكن من المحتمل أنها تشكلت من خلال آليات الانتخاب الطبيعي، إن الأخلاق ـ في رأيه ـ لم تنشأ نتيجة جهود مصلحين أو لازماً من لوازم الحياة المتحضرة، وإنما نشأت كضرورة بيولوجية تساعد على بقاء النوع، ومصدرها هو الانتخاب الطبيعي ممثلاً في الغريزة والعادة الاجتماعيتين التي تمارس في كثير من الأحيان دون وعي أو شعور بالسعادة[(١)]، أي أنها تسير وفق حتمية بيولوجية.

بعد ذلك؛ ترقت هذه النزعة الاجتماعية مع ترقي الإنسان البيولوجي وطروء كثير من تعديلات الانتخاب الطبيعي عليها عن حالتها البدائية ـ في جدود الإنسان المبكرة الشبيهة بالقرود غير المذيلة ـ كالتفكر وتقدير الأمور والخبرة والمحاكاة[(٢)]، وكارتباط التعاطف القوي مع الآخرين بالقدرة الكبيرة على تذكر الحالات السابقة المؤلمة أو البعيدة، واتسام هذ التعاطف بالمقايضة أحياناً: «لأننا ننقاد بالأمل في تلقي الخير في مقابل القيام بالتصرفات المشبعة بالحنان العاطفي إلى الآخرين»[(٣)]، فنشأ عن هذا التعاطف التبادلي مراعاة الصالح العام، ومن ثم ازدهرت المجتمعات التي تفشو فيها تلك القيم الخلقية خلافاً لغيرها فيما اصطلح عليه مبدأ الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح[(٤)]

نخلص مما سبق إلى أن **الحس الأخلاقي** لدى داروين يرتكز على:

١ ـ العادات أو الغرائز الاجتماعية الناشئة للحفاظ على النوع المترقية بواسطة الانتخاب الطبيعي[(٥)]

٢ ـ تقدير الإنسان للاستحسان وعدم الاستحسان الناتج عن بيئته الاجتماعية «المعيارية الاجتماعية»[(٦)]

---

(١) Ibid:. p.85-93.

(٢) Ibid:. p.79.

(٣) Ibid:. p.78.

(٤) Ibid:. p.93-95.

(٥) Ibid:. p.70-87.

(٦) Ibid:. p.84-93.

٣ ـ النشاط المرتفع للملكات الذهنية مع الحيوية المفرطة لانطباعاته السابقة، ومن ثم مقارنة هذه الانطباعات بما يعرض له من أحداث، فإذا حدث ثمة تعارض بين الغرائز الجسدية والنفسية من جهة، وبين النزعات الاجتماعية فإنه يقلب الفكر ويقارن الغرائز الجسدية المؤقتة بالغرائز الاجتماعية الدائمة فتسيطر الأخيرة، ولو حدث أن سيطرت الأولى لشهوة عابرة فإن الشعور بعدم الرضا سيتملك المرء ويقرر اتخاذ إجراء مختلف في المستقبل يتواءم مع الواجب الاجتماعي وهذا هو الضمير(١)

هكذا بنى داروين رؤية أخلاقية اتسقت اتساقا تاماً مع نظريته البيولوجية، إلا أن التطبيق الحرفي لها كان مع هربرت سبنسر الذي أخضع مبادئ الأخلاق لمنطق الانتخاب الطبيعي فما أبقاه الانتخاب هو الخير وما أفناه هو الشر، بمعنى أن التطور البيولوجي يعني التقدم للأفضل عبر إبقائه للأصلح، ومن ثم: يجب علينا دعم القوى التطورية التي ستقودنا إلى الخير المطلق(٢)، وأما أداته المعيارية لذلك فهي نفعية خالصة تقضي بتحقيق السعادة عبر فعل الخير الذي يؤّول بيولوجياً بتحصيل المتعة، وترك الشر الذي يؤّول بتجنب الألم(٣)

لقد انطلق سبنسر من منطلقات داروين ذاتها حيث أكد أن سبيل فهم السلوك البشري هو دراسة السلوك الحيواني وتطوره إلى الإنساني، إلا أنه نسجه في فلسفته التركيبية ذات المضمون الغائي/التقدمي للتطور الذي يقضي بنزوع الجزء إلى الكل واللاتجانس إلى التجانس(٤)، وبالتالي: فالغاية الأخلاقية هي تحقيق هذا التلاؤم بين الفرد والبيئة من جهة، وبين الأفراد والمجتمعات من جهة أخرى(٥)، لذا فإن الأخلاق نسبية ومتغيرة لأن معيارها ـ

---

(١) Ibid: p.87-88.

(٢) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton,. p.570-574.

(٣) Ibid: p.571.

(٤) Ibid: pp.6-10.

(٥) Ibid: pp.478-480.

وهو السعادة العالمية والمتعة ـ نسبي ومتغير[1]، كما أنه مرتبط بقانون التطور التقدمي: «يجب اعتبار التصورات والمشاعر الأخلاقية جزءاً من ظاهرة الحياة ككل، وعلينا أن نتعامل مع الإنسان باعتباره نتاجاً للتطور، وأن نتعامل مع المجتمع باعتباره قناة لإمضاء التطور، ومع الظواهر الأخلاقية كمنتجات للتطور»[2].

نتيجة لذلك: آمن سبنسر بـ«مبدأ عدم التدخل laissez-faire»؛ لضمان دفع عجلة التطور إلى الأفضل، أي إلى الخير الأخلاقي: «يجب على الجميع تجنب الإيثارية الطائشة التي يمكن أن تجلب الشرور على الآخرين، وهي شرور غالباً ما تكون أكبر من تلك التي تنتجها الأنانية بأكملها»[3]، «إن دعم الرديء في التكاثر، في الواقع: هو مثل توفير عدد كبير من الأعداء لأحفادنا»[4].

انطلق رجل الداروينية في ألمانيا إرنست هيكل بالتبشير بالرؤى الأخلاقية الجديدة، لقد استلهم هيكل من سبنسر انتقاد الأخلاق المسيحية والكانطية والتأسيس لما سماه التوازن المثالي بين الأنوية والإيثارية لتحقيق التكامل التطوري، كما مال إلى الرؤية السبنسرية التي عممت قوانين التطور على العالم الأخلاقي مؤمناً بنسبيتها وتقدميتها[5]، وكان ذلك ـ حسب المؤرخ الألماني وايكارت ـ داعماً للاتجاهات العنصرية الصاعدة ـ آنذاك ـ التي أدى تفشيها لنشوء ألمانيا النازية لاحقاً[6].

أما داروين فقد شكك في رؤية سبنسر حول جريان الانتخاب الطبيعي

(١) Ibid: . p.334-335, 572-573.

(٢) Ibid:. p.478.

(٣) Ibid:. p.484.

(٤) Spencer, H. (1874). The study of sociology (Vol. 5). NewYork: D. Appleton. p.345.

(٥) Haeckel, E. (1903). The evolution of man: a popular exposition of the principal points of human ontogeny and phylogeny (Vol. 1). D. Appleton.. p.587-590.

(٦) Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan.. p.60-160.

على الأخلاق البشرية، إن مصدر شكوك داروين حيال هذه القضية ـ كما يقرر[١] ـ هو توارث الخرافات والعادات البغيضة واستمرار تفشيها في المجتمعات على وجه لايظهر قابليتها للانتقاء، مع ذلك: يشترك داروين مع سبنسر في كون الأخلاق من جنس الغرائز الاجتماعية الناشئة لتعزيز الصلاح والتلاؤم المجتمعي[٢]، ولا يمانع من توظيف «مبدأ السعادة العالمية» كمعيار لفرز الأخلاق[٣]، يذكر بعض النقاد أن ما يشكك فيه داروين هو الفهم الغائي التقدمي للتطور الأخلاقي الذي شاب رؤية سبنسر والذي اعتبره بعضهم لاحقاً سوء فهم عميق منه للتطور[٤]، التطور ـ ككل ـ غير هادف وبلا غاية، هذا ما حاول داروين أن يبني عليه نظريته من أساسها، إلا أن دراستنا السابقة لنتاج داروين تظهر عدم انفكاكه من التلبس بالرؤية التقدمية السائدة[٥]، بل إن نظريته الأخلاقية التي تؤول إلى نظرية انتقاء المجتمعات التي تسود فيها الأخلاقيات التعاونية[٦] هي في الواقع تقدمية في مضمونها، لكنه مع ذلك رجل علم حذر؛ توقف في دعم أطروحة سبنسر الأخلاقية رغبة في المزيد من الأدلة الشارحة لاستفاضة انتشار الممارسات السيئة والخرافات في ظل زعم سبنسر قابليتها للانتقاء[٧].

الموقف الأقوى في رفض معيارية الأخلاقيات التطورية كان من توماس هكسلي ـ الملقب بـ«كلب داروين» لفرط دفاعه عنه ـ الذي شعر بالتعاكس بين

---

(١) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company, p.98.

(٢) Ibid: p.99.

(٣) Ibid:. p.94-95.

(٤) FitzPatrick, William, “Morality and Evolutionary Biology”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/. pr2021/entries/morality-biology/>.

(٥) Darwin, C. (1959). On the origin of species, London: John Murray.. p.337, 489.

(٦) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.160.

(٧) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company, pp.98-100.

المسارين البيولوجي والأخلاقي وبحجم النتائج الكارثية التي يؤديها تطبيق أحدهما على الآخر، ليست لدى هكسلي مشكلة في «وصفية» الأخلاقيات من قبل التطور، ولا في نسبيتها، إنما جوهر الإشكال هو «معياريتها»، إن الأخلاقيات التطورية - في نظره - ذات حجج قوية قد تكون صحيحة لكنها غير صالحة للتطبيق: «يقدم أنصار أخلاقيات التطور حقائق مثيرة للاهتمام إلى حد ما، ويسوقون حججاً صحيحة إلى حد ما لتفسير أصل المشاعر الأخلاقية بأسلوب تطور الظواهر الطبيعية، لدي القليل من الشك في سيرهم على النهج القويم، . . . قد يعلمنا التطور الكوني كيف أن النزعات الصالحة والشريرة في الإنسان يمكن أن تكون قد نشأت، لكنه في حد ذاته أعجز اليوم منه في أي وقت مضى عن أن يقدم أي سبب لتفسير كيف أن ما نسميه الخير يفضل على ما نسميه الشر»[1]، لذا يجب على البشر معاكسة العملية الكونية التطورية وكبح جماحها لا الانضواء في أجندتها: «هناك مغالطة أخرى يبدو لي أنها تخترم ما يسمى «أخلاقيات التطور»: إنها الفكرة القاضية بكون تقدم الحيوانات والنباتات في الكمال التنظيمي عبر الصراع من أجل البقاء يستلزم من الناس ككائنات أخلاقية أن يتطلعوا إلى إجراء نفس العملية في واقعهم لتحقيق الكمال الأخلاقي، أظن أن هذه المغالطة نشأت إثر الغموض المؤسف لعبارة «البقاء للأصلح»؛ ذلك أنهم ظنوا أن «الأصلح» له دلالة على «الأفضل»؛ وأن «الأفضل» مطعّم بنكهة أخلاقية»[2]، من وجهة نظر هكسلي فإن: «تأثير العملية الكونية على تطور المجتمع يزداد كلما كانت حضارته بدائية أكثر؛ حينها يميل الأقوى والأكثر اعتداداً بذواتهم إلى الدوس على الأضعف، إن التقدم الاجتماعي يعني فحص العملية الكونية في كل خطوة والاستعاضة عنها بعملية أخرى - والتي قد تسمى العملية الأخلاقية -. . . إن ممارسة ما هو أفضل أخلاقياً يتضمن نوعاً من السلوك يعارض من جميع الوجوه ما يؤدي للنجاح

---

(١) Huxley, T. H. (1893). Evolution and ethics. London: Macmillan. p.31.

(٢) Ibid: p.32.

في الصراع الكوني من أجل الوجود، فالقوانين والقواعد موضوعة للحد من فعل المجرى الكوني، وهي تهدف لا إلى بقاء الأنسب وإنما إلى تنسيب أكبر عدد ممكن للبقاء»[١]

ما أشار إليه هكسلي عرف فيما بعد بالمغالطة الطبيعية التي تعود أصولها إلى هيوم حينما قرر عدم صحة استخلاص ما ينبغي مما هو كائن أو حتى مما سيكون[٢]، أي أن الأخلاق الطبيعية تفتقد للسلطة المعيارية الينبغية فضلاً عن افتقادها للسلطة الإلزامية، طور هذه الحجة فيما بعد جورج مور وأصبحت تعرف بـ«بمغالطة مور»[٣] ومازالت حتى وقتنا الحاضر أكبر تحدٍ واجه الأخلاقيات التطورية المعيارية، بل لا يبعد القول بكون جملة الاعتراضات على النظرية التطورية المعيارية عائدة إليها بشكل أو بآخر، وسيأتي الحديث عنها قريباً بمشيئة الله.

ـ الأخلاقيات التطورية المعاصرة:

انحسر مد الداراسات التطورية للأخلاق بعد تبني كثير من التطوريين في العصر الدارويني الوسيط ١٨٩٠ ـ ١٩٤٠م للفكر التقدمي ـ جوليان هكسلي مثلاً[٤] ـ الذي اتهم بضلوعه ـ أي الفكر ـ في التأسيس الفكري للإيديولوجيات العنصرية والدموية التي قادت الحربين العالميتين آنذاك، لقد تم انتقاد الفكر التطوري الشمولي للأخلاق بشدة وطُرد من أجندة العلوم الاجتماعية واعتبر نهجاً متخلفاً نتيجة مآلاته المثيرة للجدل، بل وأصبح مجرد الوصم بالتطور ذا مخاطر جسيمة على سمعة المرء الفكرية[٥]

عاود المنظور التطوري استئناف نشاطه بعد الحرب العالمية الثانية

---

(١) Ibid:. p.32-33.

(٢) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.. p.469.

(٣) Moore, G. E., (1903). Principia ethica. Cambridge University Press. p.73-75.

(٤) Huxley, J. (1942). Evolution. The modern synthesis. Evolution. The Modern Synthesis, human progress: pp.574-577.

(٥) Hodgson, G. M. (2005). Generalizing Darwinism to social evolution: Some early attempts. Journal of Economic Issues, 39(4),. p.902-909.

وانتعشت الدراسات الإنسانية ـ الداروينية في منتصف القرن العشرين على يد عالم الآثار جوردون تشايلد وعالم النفس دونالد كامبل من جديد[١]، وبدأت الدارسات التطورية الأخلاقية في تطوير قوالب محدثة تحاول استيعاب التحديات التفسيرية، إلا أن الحدث العلمي الأبرز في هذا الصدد هو طرح البيولوجيين الشهيرين إدوارد ويلسون وريتشارد دوكنز في ثمانينيات القرن العشرين كتابيهما: «علم الأحياء الاجتماعي: التوليف الجديد»[٢] ـ لويلسون ـ و«الجين الأناني»[٣] ـ لدوكنز ـ حينما وسّعا قوانين البيولوجيا الاجتماعية لتشمل السلوك البشري الذي أفردا له فصلاً مستقلاً، كتب ويلسون (١٩٧٥): «يجب على العلماء والإنسانيين أن يفكروا معاً في إمكانية أن الوقت قد حان لسحب بساط الأخلاق مؤقتاً من تحت الفلاسفة وإضفاء الطابع البيولوجي عليها»[٤]، «ما تحت المهاد والجهاز الحوفي[٥] يُغمر وعينا بكل المشاعر ـ الكراهية والحب والذنب والخوف وغيرها ـ التي يستخبرها الفلاسفة الأخلاقيون الذين يرغبون في تحديد معايير الخير والشر. بعد ذلك، نحن مضطرون للتساؤل: ما الذي صنع ما تحت المهاد والجهاز الحوفي؟ لقد تطورت عن طريق الانتقاء الطبيعي. يجب متابعة هذا البيان البيولوجي البسيط لشرح الأخلاق»[٦]

لكن البيان لم يكن بسيطاً في واقع الأمر؛ تشتكي المعالجات التطورية للأخلاق من تحديات منهجية ـ فضلاً عن التحديات التفسيرية ـ تتمثل في تباين التخصصات الأخلاقية بين الوصف والمعايرة والينبغية والإلزام والاستقلال

(١) Ibid: p.909.

(٢) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.561.

(٣) Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York: Oxford University Press.. p.189-192.

(٤) Wilson, E. O. (1975). Sociobiology: The new synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. p.561.

(٥) مناطق عصبية تمثل حلقة الوصل بين جوانب معقدة من الجهاز العصبي الذاتي والجهاز الإفرازي في الغدة النخامية.

(٦) Ibid: p.3.

الأخلاقي، إن لكل قسم من هذه الأقسام افتقار لنظرية تطورية متكاملة بديلة لاتحيجها لاقتباس التصورات الدينية أو الاجتماعية أو الفلسفية المناوئة ـ الكانطية مثلاً ـ، لدرجة أن الراصد للظاهرة التطورية الأخلاقية يجهد ذهنه في استكناه معالمها ومحاولة تكييفها وسبرها نتيجة السيولة الشديدة والتداخل المفاهيمي بين هذه الأقسام، إضافة إلى كون جمع من كبار التطوريين يرفض رأساً دراسة الأخلاق وفق المنطق التطوري مقررين أن التطور لا يجد مسلكاً لاستيعاب الأخلاق، قد يكمن السبب في ذلك أن التخصصات الأخلاقية التطورية مازالت بدائية لم تصل إلى مستوى النضج في التقرير والنقد، إلا أن هذا السبب لا يدعمه المحتوى الضخم للدراسات التطورية الحالية التي امتلأت به الجامعات ورفوف المكتبات، كتب ارنست ماير قبل ما يزيد عن العشرين عاماً: «هكذا وجد الفلاسفة أنفسهم في مهمة مضنية هي البحث عن تفسير أخلاقي طبيعي بديل عن التفسير الغيبي، ومنذ ذلك الحين قبل ١٣٠ وحتى الآن ينشر عدة مجلدات .سنوياً لدرس العلاقة بين الأخلاق والتطور»[١]

لأجل كل ما سبق، ولانعدام وجود تصور أخلاقي تطوري متماسك وتام، فإني لا أدعي أن تصنيفي للمقاربات الأخلاقية التطورية قاطع وحاصر ـ لوجود من يأخذ من كل قسم بطرف على المنهجية التلفيقية ـ إلا أنه من الممكن القول أن تلك المقاربات تسير في اتجاهين مركزيين:

أولاً: المقاربة التوهيمية للأخلاق ـ الشكية الأخلاقية:

يميل جمهرة الأكاديميين التطوريين إلى متابعة داروين في رؤيته حول انبثاق الحس الأخلاقي لدى البشر نتيجة تطور الغرائز الاجتماعية، هذه الرؤية ـ التي يميل معظم التكيفيين خاصة إليها ـ لا تفرق بين السلوك الديني والسلوك الأخلاقي في المنشأ والوظيفة والكنه والغاية التطورية، يمكن فهم «الصلاح الأخلاقي» في هذا السياق على أنه ميزة تطورية نشأت تلقائياً لتعزيز تكيّف البشر وملاءمتهم لبيئتهم وليس لها أي وظيفة مجاوزة لهذا التكيف، أي أنها

---

(١) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press.P.249.

ليست ـ كما يقرر اللاهوتيون ـ أنزلت من السماء عبر الوحي الإلهي، كما أنها ليست ـ كما يجادل الفلاسفة ـ نتيجة تطبيق ملكاتنا العقلانية، وبالتالي فاستقلالها الموضوعي وهم، إذ هي مجرد انعكاس لرغبات المرء ومشاعره ـ كما يقرر هيوم ـ، أو رغبات المجتمع لتعزيز تعاضده، ولذا فهي متغيرة ونسبية، يمكن العهد بالموقف النموذجي لهذه المقاربة إلى إدوارد ويلسون ومايكل روس في مقالهما التأسيسي للأخلاق التطورية الذي نشراه في المجلة الفلسفية التي تصدرها جامعة كامبرديج عام ١٩٨٦م[١]، ينطلق الرجلان من كون «كافة مكونات الإنسان ـ بما في ذلك العقل والثقافة ـ لها أساس مادي نشأ خلال تطور الدستور الجيني البشري وتفاعله مع البيئة»[٢] ليصلا إلى أن «الرموز الأخلاقية ذات تكوين ثقافي متأثر بالتحيز لقواعد الوراثة اللاجينية التي أضفت الشرعية على وهم الموضوعية»[٣] «يتعايش البشر بشكل أفضل إذا خدعتهم جيناتهم في الاعتقاد بوجود أخلاق موضوعية نزيهة ملزمة لهم جميعاً»[٤]، لذا، فـ«إننا نفكر أخلاقياً لأننا نخضع لقواعد الوراثة اللاجينية المناسبة. يدفعنا هذا إلى الاعتقاد بأن بعض مسارات بعض الأفعال صحيحة وأن بعضها الآخر خاطئة... نرتفع فوق رغباتنا الآنية نتيجة لإسباغنا على الأخلاق وهم الموضوعية، كل ذلك يخدم في النهاية مصالحنا الجينية الفضلى، إن الأخلاق الموضوعية هي نوع من الوهم وضعته جيناتنا لكي تجعلنا متعاونين اجتماعيين جيدين»[٥]

هذا التصور في نظر الرجلين له «عواقب عميقة على الفلسفة الأخلاقية، لأنه يجعل الفرضية القائلة بأن الحقائق الأخلاقية خارجة عن الجسد، ـ بعبارة أخرى إلهية ـ أقل قابلية للتمسك بها» ذلك لأن «البيولوجيا قد أظهرت أن

---

(١) Ruse, M., & Wilson, E. O. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. Philosophy, 61(236), 173-192.

(٢) Ibid: p.173.

(٣) Ibid:. p.190.

(٤) Ibid:. p.179.

(٥) Ibid: p.180.

المقدمات الأخلاقية الداخلية موجودة»[١]، ومع أن روس وويلسون يدركان أن «فهم التطور العقلي لا يزال بدائياً بالمقارنة مع معظم الجوانب الأخرى للإنسان» إلا أنهما يريان أن لديهما «ما يكفي من المعرفة التي تطلعنا على الخطوط العريضة للعمليات الذهنية المعقدة»[٢].

يضرب روس وويلسون مثلاً لذلك بالأنظمة المجرمة لسفاح المحارم، إن تطور الحكم التقييمي لتلك العلاقة إلى درجة التجريم والحظر بين كافة الشرائع الكونية لم يكن سوى تفضيل تكاثري من قبل الانتقاء الطبيعي لتلافي انخفاض اللياقة الجينية الناجمة عن تلك التزاوجات في العادة[٣].

لذا، فبالنسبة للرجلين: «من السهل أن نتصور نوعاً حيوانياً ذكياً يطور قواعد سلوكية يعتبرها أعضاؤه أخلاقية جداً ولكنها في الوقت ذلك بغيضة ومقززة للإنسان، كأكل لحوم البشر، وسفاح القربى، وحب الانحلال والظلمة، وقتل الأبوين والأكل المتبادل للبراز، تقوم العديد من أنواع الحيوانات ببعض أو كل هذه الأشياء بحماسة من أجل البقاء على قيد الحياة، لو أن البشر قد تطوروا من سلالة مغايرة للقرود البشرية التي عاشت على السافانا آكلة للحوم، سائرة على قدمين، فقد نفعل الشيء نفسه مستشعرين داخلياً بأن مثل هذه السلوكيات طبيعية وصحيحة، باختصار: المقدمات الأخلاقية هي نتاج حصري للتاريخ الجيني، ولا يمكن فهمها إلا على أنها آليات تكيفية للأنواع التي تمارسها فحسب ويترتب على ذلك أن المدونة الأخلاقية لأحد الأنواع لا يمكن ترجمتها إلى أخرى. لا توجد مبادئ أخلاقية مجردة خارج الطبيعة الخاصة للأنواع الفردية»[٤].

هذه المعيارية النسبية تعود في جذورها إلى داروين نفسه، لقد رأى أن تطوير معايير أخلاقية من شأن الانتخاب الطبيعي الذي لا يسأل عمّا يقرر بشأن

---

(١) Ibid: p.173.

(٢) Ibid: p.183.

(٣) Ibid: p.184-185.

(٤) Ibid: p.186.

معيارية كل نوع حيوي بحسبه: «سيكتسب أي حيوان اجتماعي نفس الحس الأخلاقي الذي نشعر به - بالضبط - فيما لو أضحت قدراته الفكرية نشطة ومتطورة للغاية مثل الإنسان. . . قد يكون لديه إحساس بالصواب والخطأ، على الرغم من أنها تقوده لاتباع اتجاهات سلوكية متباينة على نطاق واسع، إذا أخذنا مثالاً متطرفاً على ذلك، فلو افترضنا أن ظروف تربية الناس مساوية لظروف تربية النحل، فلن يكون هناك شك في أن إناثنا غير المتزوجات؛ مثل النحل العامل سيعتقدن أن قتل البنات المخصبات واجب مقدس، ستجاهد الأمهات والإخوة لهذا القتل ولن يفكر أحد في التدخل، إن النحلة - أو أي حيوان اجتماعي آخر - تكتسب في حالتنا المفترضة - كما يبدو لي - بعض الشعور بالصواب والخطأ، أو مايسمى بالضمير»[١]

من المفترض - بناء على ماسبق - أن تحفيز أفراد كل نوع للقيام بأنشطة أو تجريم تلك الأنشطة خاضع لمعيارية الانتخاب الطبيعي وفق رؤيته في دعم البقاء بممارسات تحسينية تكاثرية، إلا أننا نجد أن بعض الداروينيين يشيرون إلى أن تجريم بعض الممارسات من قبل المجتمع - كالاغتصاب - تجريم مفرغ من مضمونه، بل إنه قد يناقض الغايات التكثيرية كما عند ثورنهيل وبالمر اللذين يريان أن الاغتصاب في الواقع جريمة طبيعية شأنه شأن التنازع على الطعام، إذ هو في حقيقته إيداع لأوسع قدر ممكن من جينات الذكر في الإناث المكرهات[٢]

مع ذلك، يطمئن روس وويلسون المشتغلين بالدرس الأخلاقي أن لا خوف من اعتناق الداروينية الأخلاقية على هبوط القيم الأخلاقية الحالية أو توظيف أي رغبوية فردية للتشهي في تقرير أية معايير بديلة حال تقويض الأخلاق الموضوعية، لأن النسبية المقصودة هي في الواقع نسبية جماعية

---

(١) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.70.

(٢) Thornhill, R., & Palmer, C. T. (2001). A natural history of rape: Biological bases of sexual coercion. MIT press.. p.79, 113.

لا نسبية فردية[١] - في الواقع هي امتداد لنظرية انتخاب المجموعة التي يميل إليها التكيفيون - «لأنه حتى لو لم تكن المقدمات الأخلاقية الموضوعية موجودة، فإننا سنواصل التفكير في الصواب والخطأ بالطريقة التي نفعلها»[٢]

إلّا أن الطمأنة الكبرى التي لم يصرح بها روس وويلسون للقلقين حيال الانحدار الأخلاقي؛ هو انعدام الإرادة الحرة التي تمكننا أصلا من اختيار الفعل أو تركه حسناً كان أو قبيحاً، هذه الإرادة الحرة في التصور الدارويني وهم، لأن الاختيار للطبيعة لا للكائن، وهو يتأرجح فيها وفق مشيئتها، أو بتعبير دوكنز: «نحن آلات بقاء - روبوتات مبرمجة بشكل أعمى للحفاظ على الجزيئات الأنانية المعروفة باسم الجينات»[٣]

لذا، يتلافى روس وويلسون المغالطة الطبيعية عبر تجاهلها[٤]، إذ ما الجدوى من الحديث عن المعيارية في ظل تجريد الطبيعة للإنسان من أي اختيار سوى اختيار شكلاني وهمي في جوهره؟ هذا التلازم غاب عن ذهن داروين وسبنسر وعامة المنظرين للأخلاق الداروينية المعيارية.

في ورقة أخرى، يشبه مايكل روس تقويض الرؤية الداروينية للأخلاق الوجودية بتقويض المعرفة العلمية للخرافات الروحانية - يضرب لذلك مثلاً بالتواصل مع أرواح الموتى[٥] - إلا أن روس لم يعن بإشكالية جريان هذا التوهيم الجبري على أفكار البيولوجيا التطورية نفسها، إذ ما الذي يستثني المنظور التطوري من كونه وهماً تكيفياً شأنه شأن المظاهر الأخرى للحياة البشرية؟ هذه الإشكالات وغيرها دفعت لقيام الرؤية المطوّرة للأخلاق الداروينية - الواقعية الأخلاقية - بغية تدارك هذه العدمية ولكنها لم تنج هي الأخرى من عيوب جوهرية اتساقية وضمنية.

---

(١) Ruse, M., & Wilson, E. O. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. Philosophy, 61(236),. p.190.

(٢) Ibid: p.187.

(٣) Dawkins, R. (1989). The selfish gene New York: Oxford University Press. p.vii.

(٤) Ruse, M., & Wilson, E. O. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. Philosophy, 61(236),. p.190.

(٥) Ruse, M. (2006). Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?. Evolutionary ethics and contemporary biology,. p.23.

يميل كثير من الداروينيين النشطين في الحقول الإدراكية للدين إلى تبني هذه الرؤية التوهيمية للأخلاق رغبة في إدراك الاتساق الذي يفرضه عجز الإطار المادي عن استيعاب منظومة مجاوزة للمادة كالمنظومة الأخلاقية، تعالج كثير من الدارسات السلوك الأخلاقي كسلوك ديني لاحق أو مرتبط بالدين في نشأته وتطوره، فهو ـ كما الدين ـ إما وهم تكيفي نافع[1] كما عند ويلسون وستاموس وعامة التكيفيين، أو وهم ثانوي غير ضار لتكيف معرفي كما عند بوير وأتران وعامة الثانويين[2]

لا يوافق دعاة الإلحاد ـ مقاتلو الإلحاد كما يسميهم روس ـ على هذا العطف في المعالجة بين الدين والأخلاق، بل يشددون على براءة الأخلاق من كل اعتقاد ديني[3]، اللّهم إلا إن كانت أخلاقاً رديئة فقد تكون ـ لديهم ذات منشأ ديني: «الدين إهانة ظاهرة لكرامة الإنسان، لأنه معه أو بدونه سيكون هناك أناس صالحون يعملون أشياء جيدة وأشرار يعملون أشياء شريرة، أما إن كان للصالحين أن يعملوا أشياء شريرة، فذلك عبر الدين»[4]

عندما نقد بيرلنسكي نسبية الفيلسوف الدارويني ريتشارد روتي للأخلاق

---

(١) Purzycki, B. G., Henrich, J., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Baimel, A., Cohen, E.,... & Norenzayan, A. (2018). The evolution of religion and morality: a synthesis of ethnographic and experimental evidence from eight societies. Religion, Brain & Behavior, 8(2), 101-132.

And: Palmer, C. T., Steadman, L. B., Cassidy, C., & Coe, K. (2008). Totemism, metaphor and tradition: Incorporating cultural traditions into evolutionary psychology explanations of religion. Zygon®, 43(3),. p.730.

And: Lahti, D. C. (2009). The correlated history of social organization, morality, and religion. In The biological evolution of religious mind and behavior,Springer, Berlin, Heidelberg. pp.67-68.

(٢) Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. Trends in cognitive sciences, 7(3),. p.120.

And: Atran, S. The Scientific Landscape of Religion: Evolution, Culture, and Cognition. In The Oxford Handbook of Religion and Science. p.426.

And: Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. Behavioral and brain sciences, 27(6),. p.728.

And: Stingl, M., & Collier, J. (2004). After the fall: Religious capacities and the error theory of morality. Behavioral and Brain Sciences, 27(6) 751-752.

(٣) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion, Boston: Houghton Mifflin Company.. p.179.

(٤) Weinberg, S. (2002). Facing up:Science and Its Cultural Adversaries, Harvard University Press. p.231.

وتوهيمه لموضوعيتها[1] كتب: «لقد كان الإعلان المألوف كالتالي: بما أنه لا وجود لاحقائق مطلقة، فلا وجود لأخلاقيات مطلقة، من بين هذين الموقفين نجد أنفسنا في المأزق: لا أحد يصدق الأول، كما أنه لا أحد مستعد للعيش مع الثاني»[2]

إن مشكلة التصور التوهيمي للأخلاق أنه ـ رغم اتساقه الظاهر مع المقررات الداروينية ـ مفضٍ إلى عدمية أخلاقية خانقة لا ثمة من لديه الاستعداد للتعايش معها سوى العدميين أنفسهم، وليم بروفاين أستاذ التاريخ التطوري الملحد يمثل إحدى هذه النماذج في مقولته الشهيرة في أحد الأفلام الوثائقية: «لا آلهة، لا حياة بعد الموت، لا قاعدة حقيقية للأخلاق، لا معنى نهائي للحياة، ولا إرادة حرة للإنسان، إننا مرتبطون جميعاً على نحو عميق بالمنظور التطوري، أنت هنا اليوم وسترحل في الغد، وهذا كل مافي الأمر... يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل بحياة بعد الموت، وحين تتخلى عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بطريقة سهلة نسبياً حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية مطلقة، وأخيراً لا وجود لإرادة إنسانية حرة، إذا آمنت بالتطور فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أدنى أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش ونموت ونفنى، نفنى بشكل نهائي حين نموت»[3]

لذا، لا يصادق دعاة الإلحاد على وهمية الأخلاق الموضوعية، إن الأخلاق لديهم ذات طابع عمومي عالمي ولّده الانتخاب الطبيعي، أي أنها قائمة على ما يمكن وصفه بـ «الموضوعية الكمونية في الطبيعة» فاستقلالها عن ذاتية الفرد هو في واقعه جبرية مادية ناتجة عن تعميم المعنى على واحدية الكون

(١) Rorty, R. (1990). Objectivity, Relativism, and Truth: Volume 1: Philosophical Papers. Cambridge University Press. p.83.

(٢) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.42.

(٣) See: the 59th minute of the documentary "Expelled: Intelligence Is Not Allowed: https://www.youtube.com/watch?v=bl6E9C2BeuE

لذا فلا يمكن أن تكون مجاوزة له، وهم إذ يتحدثون عن موضوعية الأخلاق فإنهم يحيلون إلى هذا المعنى الذي لا يخلو في جانبه الوصفي من تناقض فضلاً عن عجزه المعياري، وستأتي مناقشته في الجزئية القادمة بمشيئة الله.

ثانياً: المقاربة الواقعية للأخلاق: الأخلاق الموضوعية:

تشير المقاربة الواقعية للأخلاق إلى الموقف الذي تعبر الجمل الأخلاقية من خلاله عن قضايا تحاكي السمات الموضوعية للعالم، أي أن المقاربات الواقعية تشترك في نظرتها لاستقلالية الأخلاق عن مواقف الناس وممارساتهم[(١)]، فالأخلاق لها كينونة معرفية موضوعية «لا ذاتية»[(٢)]، هذه الرؤية الأخلاقية قديمة جداً ـ كما هو معلوم ـ قدم الموقف النسبي الذي ينظر إلى الأخلاق بوصفها «ذاتية» لا استقلال لها عن الذات الممارسة، بل ربما سبقت الموضوعية الذاتية بحسبان الأولى سمة للأخلاق الدينية ـ الفطرية التي سادت في القرون الأولى لوجود البشر.

على وجه العموم، لم يكن التجريبيون والطبائعيون على وفاق مع الرؤية الواقعية للأخلاق، لقد قدم لوك[(٣)] وهيوم[(٤)] والنفعيون[(٥)] والوضعيون[(٦)] نظريات تفسيرية لايمكن تصنيفها ـ رغم اختلافها ـ ضمن أي اتجاهات تنظر إلى الأخلاق كمعطيات ثابتة، مستقلة عن الذوات الفردية أو الذوات الاجتماعية، إلا أن التعقبات التي قدمها جورج مور والواقعيون النشطون صدر القرن العشرين على الأخلاقيات الداروينية الكلاسيكية إضافة إلى النقد الحاد الذي قدمه كبار الداروينيين أواخر القرن العشرين للمقاربة التوهيمية للأخلاق

---

(١) Finlay, S. (2007). Four faces of moral realism. Philosophy Compass, 2(6),. p.820.

(٢) هذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن الأخلاق لها كينونة وجودية، كما سيأتي بيانه بحول الله.

(٣) Locke, J., & Von Leyden, W. (1676). Essays on the law of nature (p. 151). Clarendon Press.. p.165-169.
And: Hazard, P., & May, J. L. (1954). The European Mind, 1680-1715. p.289.

(٤) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.. p.497, 579-581, 618-619.

(٥) Bentham, J. (1789). An introduction to the principles of morals and legislation. Volume 1, W. Pickering,. p.83-86.
And: Mill, J. S. (1897). Utilitarianism, Longmans, Green and Company. pp.45-93, 71-79.

(٦) Comte, A. (1880). A general view of positivism. Reeves & Turner.. p.99, 286.

ـ جولد وماير وليونتين وأيالا وفوتويما وكوين وغيرهم ـ حينما استشكلوا متابعة ويلسون والبيولوجيين الاجتماعيين لداروين في رؤيته لنسبية الأخلاق وذاتيتها، ولوزام ذلك التوهيم على الفرد الداروينى أولاً وعلى مدى صلاحية النموذج الداروينى رأساً لتعميمه على أمداء لابيولوجية في طبيعتها، هذه التحديات دفعت فئاماً من الداروينيين المحدثين لتطوير رؤية أخلاقية تدمج الرؤية التطورية بالواقعية، وتدين بوجود موضوعي للأخلاق في الوقت ذاته الذي تصادق فيه على صلاحية الدراسة الطبيعية للأخلاق من جهة وعلى الرواية التطورية لنشوء الأخلاق عبر الانتخاب الطبيعي من جهة أخرى.

ترتكز الحجة الداروينية الواقعية على المماثلة بين الحقيقة الأخلاقية وبين الحقيقة الرياضية، فكما أن الحقيقة الرياضية موضوعية معرفياً ومنفكة عن ارتباطها بالذوات فكذلك الأمر في الحقيقة الأخلاقية، إذ إن وظيفة كلا الحقيقتين تهدف إلى تمثيل العالم الخارجي بدقة[١]، يطرح الواقعيون مثالاً على الحقيقة الرياضية بـ«مبدأ عدم التناقض» فكما يؤمن التوهيميون بكون هذا المبدأ قد طوّره الانتخاب الطبيعي ضمن منظومة تطور الوعي البشري فكذلك الأمر في الحقيقة الأخلاقية، بل ربما تظهر غايات حفظ البقاء وتعزيزه في تقرير حقيقة أخلاقية كـ«الصدق» أظهر من بعض المبادئ الرياضية، لذا يحاول الواقعيون[٢] إثبات كون الحقائق الأخلاقية التي يدينون بها هي إما حقائق طبيعية أو على الأقل متوافقة بشكل منطقي مع الحقائق الطبيعية.

يحاجج روبرت ريتشاردز في كون منشأ الغلط لدى ويلسون وروس هو عدم تفريقهم بين ما أسماه الموضوعية الوجودية والموضوعية المعرفية، فحينما نقرر أن الأخلاق موضوعية فإننا نعني بذلك أنها موضوعية معرفياً لا موضوعية

---

(١) Kitcher, P. (1985). Vaulting ambition: Sociobiology and the quest for human nature. Cambridge, Mass.: MIT Press. p.422-423.

(٢) Railton, P. (1986). Moral realism. The Philosophical Review, 95(2),pp. 163-165.

And: Brink, D. O., (1989). Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge University Press.pp.6-11, 172, 316.

And: Boyd, R. N. (2002). How to be a moral realist. In Contemporary materialism, Routledge, p.310.

وجودياً، يقول ريتشاردز إن التوهيميين انزلقوا إلى الخلط بين الموضوعيتين، وقادهم ذلك إلى توهيم وجود الأخلاق بمعزل عن ممارسها، وذلك يعني أنها محض تفضيلات شخصية ومشاعر متغيرة، صحيحٌ أن الأخلاق ذاتية وجودياً إلّا أنها ـ مع ذلك ـ موضوعية معرفياً، المشكلة ـ بحسب ريتشاردز ـ أن روس وويلسون يريان افتقار الموضوعية الأخلاقية إلى «أدلة خارج الجسم الممارس»: «يبدو أنهما يبحثان عن مجموعة من الافتراضات محفورة في حجر وملقاة على قمة جبل، الحقائق الأخلاقية كيانات نظرية لا وجود لها إلا في أذهان الأفراد، فبالتالي هي غير موضوعية وجودياً»[1]، يقيس ريتشاردز الحقيقة الأخلاقية على المكنة الذهنية البشرية بجامع كونهما حقيقتين موضوعيتين: «يؤكد معظم أنصار التطور أن قدرتنا العقلانية هي نتيجة لعملية التطور، كما أن قدرتنا على تقييم الحجج المعرفية ـ بل قل صحة نظرية التطور نفسها ـ لا يطعن في موثوقيتها اعتبار أصلها نتاج قدرات عقلية متطورة»[2]

يصف فيليب كيتشر وجهة نظر ويلسون وروس كما يلي: «يتم استخلاص محتوى البيانات الأخلاقية من خلال إعادة صياغتها بواسطة ردود أفعالنا العاطفية، أولئك الذين يوافقون على «قتل الأطفال الأبرياء خطأ أخلاقي» لا يفعلون أكثر من مجرد الإبلاغ عن شعور بالاشمئزاز. تظهر البيانات الأخلاقية مماثلة مع بيانات التفضيلات الذوقية للأطعمة لذا، مثلما لا يوجد معيار موضوعي يُحاكم على أساسه أولئك الذين يفضلون الليوتفسك[3]، كذلك لا يوجد تقييم موضوعي لأولئك الذين يختلفون معنا حول ملاءمة قتل الأطفال الأبرياء. إنها مجرد استجابات عاطفية مختلفة تميل لها أمخاخهم الوطائية ـ الحوفية. هذا كل شيء»[4]

---

(١) Richards, R. J. (2017). 10 Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism. The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics,. p.150.

(٢) Ibid:. p.150.

(٣) وصفة طعام تحضر من السمك الأبيض المجفف، تشتهر بها بلدان شمال أوروبا ـ الاسكندنافية.

(٤) Kitcher, P. (1985). Vaulting ambition: Sociobiology and the quest for human nature. Cambridge, Mass.: MIT Press. p.421.

على نحو مماثل، يقول الواقعيون بأن افتراض التوهيميين ـ وداروين من قبلهم ـ احتمالية توليد الانتخاب الطبيعي معايير أخلاقية مباينة لمعاييرنا الحالية افتراض مفرّغ من المعنى، لأنه منسحب على كافة الحقائق التجريدية بما فيها فكرة التطور ذاتها[1]، إذ قد يطور الانتخاب الطبيعي نوعاً بيولوجياً يعتقد اعتقاداً موضوعياً بمبدأ رياضي مغاير لمبادئنا الرياضية، وحينئذ فالجهة منفكة ـ وفق رؤيتهم ـ بين الحقيقة الأخلاقية والرياضية، وبين احتمالية طرح الانتخاب الطبيعي لمسارات بديلة لتطور القدرات المعرفية البشرية.

في واقع الأمر، لا يظهر أن التوهيميين ـ خاصة روس ـ غير واعين بالتفرقة المذكورة بين الموضوعية الوجودية والموضوعية المعرفية، كل ما في الحجة الواقعية إفحام التوهيميين بتفرقتهم غير المبررة بين الحقائق التجريدية أخلاقيةً كانت أو رياضية، وغايتهم في ذلك مشاكلة الحقيقة الأخلاقية بالحقيقة الطبيعية رغم تباين جنسيهما، فآل بهم الأمر إلى شيء من التناقض عبر تفريقهم بين المتماثلات، هذا في أصل الأمر دون مازاد عليه، لأن المبدأ الأخلاقي يتضمن إثباته معيارية وإلزام بموجبه ما لا يتضمنه المبدأ الرياضي.

يتضح مما سبق أن الرؤية الواقعية للأخلاق غير متسقة مع التصور الدارويني كما اتسقت حجة التوهيم ـ مع نقصانها حيث كان من لازمها شمولية كافة الحقائق للآلية الداروينية العشوائية ومن ثم انقلابها على نفسها ـ لأن موضوعية المبدأ الرياضي مشكل أيضاً في التصور الدارويني من وجوه عدة: أولها: مصدره، ثانيها: نشأته، ثالثها: صدقيته، رابعها: استقلاله الموضوعي، فالواقعيون رغم اعترافهم بصعوبة مدافعة الإدراك الموضوعي للأخلاق لا زالوا عاجزين عن تقديم أدلة منطقية يمكن تشييد رؤيتهم الأخلاقية عليها سوى إلزامهم المذكور للتوهيميين بطرد رؤيتهم على كافة الحقائق الموضوعية، هذا إذا تجاوزنا الجواب المعلب لكافة التحديات المعرفية الذي يجيب به الطرفان،

---

(١) Ibid:. p.422-423.

And: FitzPatrick, William, "Morality and Evolutionary Biology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed)

وهو نشوء السمة البيولوجية وتطورها عبر الانتخاب الطبيعي، هذا الجواب الذي ذكر كثير من النقاد أنه اتسع لكل شيء حتى لم يعد قادراً على تفسير أي شي.

كذلك، يظهر أن التحدي الأكبر الذي يواجه الواقعيين هو تفسير المعيارية والإلزام الذي تتسم به الحقيقة الأخلاقية[(١)]، وهو قدر زائد عن محض وجودها الموضوعي[(٢)]، إذ ما لذي يبرر ادعاءاتها الأخلاقية، وما لذي يلزمنا للعمل بموجبها؟ وقبل ذلك: هل في مكنة الانتخاب الطبيعي توليد منظومة تعنى بالحق ومطابقة الواقع في حين كونه لا يستهدف سوى تعزيز البقاء وملاءمة الفرد لبيئته؟ ثم كيف نقضي في التضارب الظاهر بين الأخلاق الموضوعية التي لا خلاف بين عموم البشر عليها كالرحمة بالضعفاء وتجريم قتل الأجنة المشوهة والتي تخدش فعاليتها تعزيز البقاء وتضر به؛ وبين مقتضيات الرفاهية والعافية التي هي أقصى ما توصل إليه الملحدون في تقرير أداتهم المعيارية، وهل هناك ـ أصلا ـ جدوى للحديث عن أخلاق موضوعية شمولية في ظل جبرية الإرادة؟

دارت عامة المداولات بين الجانبين في أضراب هذه الأسئلة الصعبة، أسقطت شارون ستريت معضلة الوعي الدارويني الشهيرة على الحقيقة الأخلاقية[(٣)]، وشيّد ريتشارد جويس ما أسماه «نظرية الخطأ» ـ التي اقتبسها من جون ماكي ـ لكشف زيف الواقعية الأخلاقية[(٤)]، يقول ستريت وجويس بأن التفسيرات التطورية لأصول قدرتنا على الاسترشاد بالأحكام الأخلاقية

---

(١) Kitcher, P. (1994), four ways of biologizing ethics, in: Sober, E.. Conceptual issues in evolutionary biology. Mit Press.. p.440-441.
And: FitzPatrick, William, “Morality and Evolutionary Biology”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed)

(٢) Abumere, F. A., Giles, D., Kao, Y. Y. S., Klenk, M., Kranak, J., MacKay, K.,... & Rezkalla, P. (2019). Introduction to Philosophy: Ethics. Rebus Community. p.78.

(٣) Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. Philosophical studies, 127(1), p.109-116.

(٤) Joyce, R. (2001). The myth of morality. Cambridge University Press. p.16.

لا تتطلب أي استئناف لفهم الحقائق الأخلاقية من قبل أسلافنا من أشباه البشر، أو حتى إلى وجود مثل هذه الحقائق. تتطلب مثل هذه القصص فقط ادعاءات حول ضغوط الانتقاء الطبيعي التي فضلت تطوير مثل هذه القدرات الأخلاقية بسبب الآثار الإيجابية لمثل هذه السمات على اللياقة البيولوجية، لذا لا يمكننا الثقة في وجود الحقيقة الأخلاقية أو حتى في إمكانية المعرفة الأخلاقية، وفقا لستريت وجويس: فإن الاعتبارات التطورية تدعم التشكك الأخلاقي أو على الأقل تقوض الواقعية الأخلاقية التقليدية من خلال توهينها لقدرة الأحكام الأخلاقية على تصدير نفسها كتمثلات دقيقة للواقع[١]

لا تثمر السجالات الجدلية بين التوهيميين والواقعيين عن جدة تذكر، يرد الواقعيان ديفيد كوب[٢] وروبرت ريتشاردز[٣] على مزاعم ستريت وجويس بذات الحجتين الواقعيتين السابقتين، أي بالمماثلة بين الحقائق الطبيعية والرياضية، وبإلزامهما بجريان نزع الثقة في المبادئ المعرفية كافة بجامع تطورهما من ضغط قوة انتخابية لا تستهدف الصحة بقدر ما تنزع للبقاء، وبأن الجهة منفكة بين نشوء القيمة الأخلاقية عبر الانتخاب وبين حقيقتها الموضوعية، ومن ثم: يجيب جويس وستريت بإعادة تدوير حججهما السالفة، وهكذا تدور تلك السجالات في حلقة مفرغة.

لمعالجة تلك الإشكالات؛ يفكّر توماس ناجل ـ كعادته ـ بحل جذري كامن في استبعاد النهج البيولوجي بالجملة في التناول الأخلاقي، إن الحقائق الأخلاقية تستعصي على البيولوجيا من وجهة نظره، كتب تحت عنوان الفصل العاشر من كتابه «أسئلة مميتة»: «أخلاق بلا بيولوجيا»: «تعتمد جدوى النهج البيولوجي للأخلاق على ماهية الأخلاق. إذا كانت الأخلاق مجرد سلوك

---

(١) Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. Philosophical studies, 127(1), p.109-116.

And: Joyce, R. (2007). The evolution of morality. MIT press. p.107.

(٢) Copp, D. (2008). Darwinian skepticism about moral realism. Philosophical Issues, 18,pp. 189-193.

(٣) Richards, R. J. (2017). 10 Evolutionary Ethics: A Theory of Moral Realism. The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics,. p.154-156.

اعتيادي مرتبط باستجابة عاطفية، من الممكن تعلمنا النظريات البيولوجية الكثير عنه. ولكن إن كان المقصود التحقيق النظري للأخلاق المفتقر إلى الأساليب العقلانية لمعالجته، الذي له معاييره الداخلية للتبرير والنقد، فإن محاولة فهمه من الخارج عن طريق علم الأحياء ستكون أقل قيمة بكثير، يكشف صحة ذلك كون البحث عن تفسير بيولوجي للنظريات الرياضية أو الفيزيائية، (أو النظريات البيولوجية ـ نفسها ـ لهذه المسألة)، سيكون عديم الجدوى نسبياً»[١]

يعود ذلك ـ بحسب ناجل ـ إلى افتقارنا للفهم البيولوجي الشمولي للفكر البشري، وكون الأخلاق المدروسة ليست محض عادات سلوكية وإنما عمليات تطوير ذهنية تتقدم من خلال إعادة الفحص المستمر للمجموعة الكلية للنتائج، لذا: «سيكون من الحماقة البحث عن تفسير تطوري بيولوجي للأخلاق كما هو الحال في البحث عن مثل هذا التفسير لتطور الفيزياء»[٢]

لا يوافق الملحدون ـ بالإجماع ـ على ذلك، تتمسك الجهود الدعائية للإلحاد بالأخلاقيات الموضوعية ذات الأسس والتفسيرات البيولوجية الخالصة مع التشديد على عزل الأخلاق عن أي ارتباط بالدين، كتب دوكنز: «إذا كان إحساسنا الأخلاقي ـ كرغبتنا الجنسية ـ متجذراً بالفعل بعمق في ماضينا الدارويني الذي سبق ظهور الدين، فينبغي أن نتوقع أن يكشف البحث في العقل البشري عن بعض المسلمات الأخلاقية التي تتخطى الحواجز الجغرافية والثقافية وبشكل حاسم: الحواجز الدينية»[٣]، يستند دوكنز في حجته حول موضوعية الأخلاق إلى مارك هاوسر الذي حاول التأسيس لذلك في كتابه «العقول الأخلاقية: كيف صممت الطبيعة إحساسنا العالمي بالصواب والخطأ»[٤]، منطلقاً من مماثلة الغريزة الأخلاقية باللغوية، يستفيد هاوسر من أعمال

(١) Nagel, T. (2012). Mortal questions. Cambridge university press. p.142.

(٢) Ibid:. p.145.

(٣) Dawkins, R., & Ward, L. (2006). The god delusion. Boston: Houghton Mifflin Company. p.222.

(٤) Hauser, M. (2006). Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong. Ecco/ HarperCollins Publishers.

تشومسكي حول فطرية اللغة وبالأخص نظرية النحو التوليدي لإثبات كون القواعد الأخلاقية فطرية لا مكتسبة[١]، يستعين هاوسر بمجموعة ضخمة من التجارب التي أثبتت أن هامش الاختلاف النسبي بين البيئات والأعراق طفيف جداً، إلى جانب اختبارات على مجاميع أطفال بمختلف الأعمار كانوا فيها على اتفاق على أجناس ما أسماه الأخلاق العالمية، مثل تجريم إيذاء الغير[٢]، كتب هاوسر: «تمتلك القواعد الأخلاقية حساً عالمياً، أي أنها صحيحة في ظل كافة الظروف»[٣]، بالتالي: «عندما نحكم على فعل ما أنه صواب أو خطأ من الناحية الأخلاقية، فإننا نفعل ذلك بشكل غريزي، مستفيدين من نظام المعرفة الأخلاقية الفعال.. الاختلاف بين الثقافات في معاييرها الأخلاقية المعبر عنها يشبه الاختلاف بين الثقافات في لغتها المنطوقة: كلا النظامين يمكّن أعضاء مجموعة واحدة من تبادل الأفكار والقيم مع بعضهم البعض، ولكن ليس مع أعضاء مجموعة أخرى مختلفة، . . . يتمثل دور التجربة في توجيه النظام الفطري، وتقليص نطاق الأنظمة الأخلاقية الممكنة وصولاً إلى توقيع أخلاقي مميز»[٤]

يقتبس هاوسر فكرته من ريتشارد ألسكندر الذي طور نظرية لتوارث النظم الأخلاقية[٥] شبيهة بالقواعد النحوية اللاجينية التي ذكرها تشومسكي[٦]، وهما يعتقدان أنهما بتنظيرهما السالف استطاعا بناء نظرية تجريبية للأخلاق الموضوعية، الأمر ذاته مع جوناثان هيدت[٧] وريتشاردز[٨]، إلا أن المكون التجريبي في تلك الدراسات لا ينهض إلّا لإثبات فطرية الأخلاق الموضوعية

---

(١) Ibid:. p.298.

(٢) Ibid:. p.296.

(٣) Ibid:. p.296.

(٤) Ibid: . p.418-422.

(٥) Thompson, P. (Ed.). (1995). Issues in evolutionary ethics. Suny Press.. p.411-421.

(٦) Alexander, R. D. (1987). The biology of moral systems. Transaction Publishers. p.12.

(٧) Haidt, J. (2012). The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion. Vintage. p.70-100.

(٨) Richards, R. J. (2021). A defense of evolutionary ethics. In Philosophy after Darwin. Princeton University Press. p.269.

ـ كتوافر البشرية على تزكية الصدق ونبذ الكذب ـ وهي فيما يبدو لي ـ على الأقل بين المؤمنين بموضوعية الأخلاق ـ أمر خارج محل النزاع، أما الأسس البيولوجية التجريبية لموضوعية الأخلاق فما زالت متعذرة الإثبات[1]، وأعني بذلك التفسير البيولوجي المادي لها من حيث مصدريتها ونشأتها وتطورها إلى الشكل الموضوعي المستحكم في النفوس عبر بيان علاقة الانتخاب الطبيعي وآليات البقاء بها، أما وجود تلك الأخلاق واستقرارها في الفطر وعموميتها فلا حاجة لتكلف إثباته لأنه مما علم بالمشاهدة ولمسه الناس بالمعايشة وعجزت الأنفس عن مدافعة إلحاحه عليها.

وهذا كله فيما يتعلق بالجانب الوصفي للأخلاق فحسب، أما قوتها المعيارية وسلطوية إلزامها الذي بموجبه يتحاكم الناس إليها، فلم ترم تلك الدراسات إثباته أصلاً، تصدت الأصوات الدعائية الإلحادية لهذه المهمة، الفيلسوف الأخلاقي الدارويني بيتر سينجر وعالم الأعصاب الدارويني سام هاريس حاولا تطوير معيارية موضوعية منبثقة من الرؤية الطبيعانية حصراً ومنفكة عن أي تجاوز لها، يطرح بيتر سينجر بالمشاركة مع كاتارزينا دي لازاري راديك ماأسمياه مبدأ سيدجويك للخير العالمي: أي النفعية الشمولية المحايدة، وهي ضرب من النفعية المتعارضة مع كافة أشكال الأنانية الأخلاقية، يتجاوز المؤلفان تلك الأشكال إلى أي موقف أخلاقي طبيعي يتضمن تحيزاً على غير أساس تعظيم المنفعة العامة حتى تلك الموجهة إلى أقرباء المتحيز كالعائلة والأصدقاء[2]: «هذا يعني أنه إذا كانت كتابات فينيلون المستقبلية ستجلب الحكمة والفرح للآلاف حقاً، في حين أن حياة والدي ليست ذات أهمية لأي شخص سواي أنا وإياه، يجب أن أنقذ فينيلون»[3]

(١) Hauser, M. (2006). Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong. Ecco/ HarperCollins Publishers. p.422.

(٢) de Lazari-Radek, K., & Singer, P. (2014). The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics. OUP Oxford.. p.285-322.

(٣) Singer, P. (2011). The expanding circle: Ethics, evolution, and moral progress. Princeton University Press. p.153.

ـ معيار المساواة في المصالح عند سينجر:

يسمي بيتر سينجر هذا المبدأ بـ«مبدأ المساواة في اعتبار المصالح»[1] ويرى أن تعميم هذا المبدأ من شأنه أن يوسّع مداركنا الأخلاقية إلى الحد الذي يجعلنا نتسامى على حظوظنا المصلحية واعتباراتنا الشخصية، ويمكننا بالتالي من تبني «رؤية أخلاقية كونية» غير متحيزة لطرف دون آخر[2]، وهذه الرؤية المحايدة تشمل كافة الحيوانات البشرية وغير البشرية، إذ لا ينبغي أن تتحيز تلك الرؤية ـ بحسب سينجر ـ لوجود الإنسان على وجود الفأر مثلاً، إذ إن مايحدد قيمة حياة أي فرد في الأنواع الحيوانية واستحقاقه للبقاء هو تشبعه بسمات ما يسميه سينجر وطائفة من الفلاسفة الأخلاقيين «الشخصية الاعتبارية»[3] وهي مجموعة من القدرات السلوكية المتطورة كالقدرة على تذكر الماضي والتخطيط للمستقبل، والشعور بالذات، والتصور السردي لحياة المرء، واستخدام لغة طبيعية، والمشاركة في المجتمع الأخلاقي، واستخدام الأدوات وغيرها الكثير[4].

يقرر سينجر بناءً على ذلك إمكانية خلق معيارية تمكننا من تفضيل حياة نوع على آخر: «إذا كان الأمر كذلك؛ فإن الادعاء بأن حياة كل كائن لها قيمة متساوية هو ادعاء ضعيف للغاية»[5]، ومن ثم: «علينا أن نرفض العقيدة التي تضع حياة أفراد جنسنا البشري فوق حياة أعضاء الأنواع الأخرى، ذلك لأن بعض أعضاء الأنواع الأخرى هم أشخاص: بينما بعض أعضاء جنسنا ليسوا كذلك[6] لا يوجد معيار موضوعي يمكن أن يدعم وجهة النظر المجرّمة لقتل

---

(١) Ibid:. p.150.

(٢) Singer, P. (1993). Practical ethics. Cambridge university press. p.337.

(٣) Ibid: . p.107-117.

(٤) Shriver, A. (2018). If You Had to Choose, Would You Say Chimpanzees Are Persons or Things?, Practical Ethics website, Published March 9, 2018 By Adam Shriver.

(٥) Singer, P. (1993). Practical ethics. Cambridge university press. p.107.

(٦) يقصد أن بعض الحيوانات لها شخصيات اعتبارية فهي تتذكر وتستخدم الأدوات وتتواصل بينما بعض البشر عاجزين عن ذلك إما لكونهم رضعاً لا يعون أو لكونهم ذوي إعاقة أو لكونهم طاعنين في السن =

أفراد «لاشخصيين» من جنسنا البشري والمبيحة في الوقت ذاته لقتل أفراد الأنواع الأخرى. على العكس من ذلك: نرى بأن هناك حججاً قوية للاعتقاد بأن إزهاق أرواح الأشخاص ـ في حد ذاته ـ أكثر خطورة من إزهاق أرواح غير الأشخاص»[١]

كان سينجر قد نشر في السبعينات الفائتة انتقاده لعدم قتل الأطباء للرضع المشوهين بعد الولادة إذا رضي الوالدان بذلك، يقول سينجر إن المعارضين على إزهاق أرواح الرضع المشوهين لا يمانعون في إزهاق أرواح الحيوانات الأخرى، إنه يرى أنهم عاجزون عن تبرير أحكامهم «الازدواجية»: «الشمبانزي البالغ والكلاب والخنازير والعديد من الأنواع الأخرى تتفوق كثيراً على الرضيع المتضرر في الدماغ في قدرتها على التواصل مع الآخرين، والتصرف بشكل مستقل، والوعي الذاتي، وأي قدرة أخرى يمكن القول بشكل معقول، إنها تعطي قيمة للحياة، هناك أطفال متخلفون لا يستطيعون أبداً تحقيق مستوى ذكاء الكلب حتى مع أقصى قدر ممكن من العناية المركزة»[٢]، لذا، فإن سينجر لا يجيز ممارسة الجنس مع الحيوانات ـ بشرط تراضي الطرفين(!) ـ فحسب، بل يرى أن تجريم ممارسة الجنس معها نوع من التمييز القاضي بكونها نوعاً أقل من النوع البشري[٣]

رغم فجاجة أطروحات سينجر ومصادمتها للأذواق السليمة، إلا أنها ـ في واقع الأمر ـ متسقة مع الأطروحة المادية ـ الداروينية أكثر من غيرها، لا يمكن تبرير اختصاص الإنسان بمزيد رعاية أو تفضيل في ظل التسوية المادية، إن فلسفة سينجر تمثل إحدى صور الكمون الشديد في النموذج الواحدي الصلب ـ كما يسميه زيغمونت باومان والمسيري من بعده ـ الذي

= وفاقدين للأهلية «الذاكرة» وهنا لا معنى لوجودهم مقابل وجود أنواع ذات شخصيات اعتبارية ـ الشمبانزي على سبيل المثال ـ.

(١) Ibid:. p.117.

(٢) Singer, P. (1973). Animal liberation. In Animal rights. Palgrave Macmillan, London. p.19.

(٣) Prospect Magazine. Published April 20, 2001. Singer, P. (2001). Heavy petting.

ترتفع فيه معدلات الترشيد العقلاني لأعلى مستوياتها ـ كما يصفه المسيري تأثراً بفيبر[1] ـ إن هتلر ذاته ـ الذي طبق الداروينية السبنسرية على المعاقين ومن يوصمون بذوي الأعراق المنحطة ـ لم يكن ليفضل حياة الشمبانزي على رضيع بشري مشوه، أو حياة كلب على طفل متخلف كما سيفعل سينجر لو كان له من الأمر شيء.

انطلاقاً من معارضة أطروحات سينجر للفطر الأخلاقية؛ يستنتج سينجر أن مبدأه المقرر للمساواة في اعتبار المصالح غير قابل للتأسيس على البيولوجيا، إنه مبدأ قاد إليه العقل وحده ولهذا فهو يتعارض مع الاحتياجات البيولوجية الأنانية، وإذا افترضنا ـ كما يقول سينجر ـ أن هذا المبدأ هو المكون العقلاني الوحيد للأخلاق، فذلك يعني «تزييف» كافة أشكال المعرفة الأخلاقية الموضوعية المتعارضة معه عبر تأويلها البيولوجي أو الثقافي[2]، باعتباره عواقبيا نفعياً: يطرح سينجر مثالاً على ذلك بتجنب قتل البريء في كل الأحوال حتى لو أدى ذلك التجنب إلى قتل مجموعة من الأبرياء، هذا التجنب الذي يصدّر بكونه قيمة موضوعية يجب علينا ـ كما يقول سينجر ـ «التخلص» منه، وإعادة النظر في أضرابه، حتى لا يسلم من ما يسمى بالقيم الموضوعية إلا ما يتواءم مع مبدأه العواقبي[3]

مع ذلك يدرك سينجر أن مبدأه الأخلاقي متعذر التطبيق، لأنه «باعتراف الجميع، نادراً ما يلتزم أي منا به أو حتى يرغب في الارتقاء إليه، إذ لا يبدو من غير المنطقي تفضيل الناس مصالحهم الخاصة ومصالح عائلاتهم على مصالح الغرباء»[4]، لذا فإن المبدأ الأخلاقي: «سيؤدي إلى أخلاق غير مناسبة

---

(١) Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (Vol. 1). Berkeley: University of California Press.. p.585-589.
Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization.The Free Press. p.406-420.

(٢) Singer, P. (2011). The expanding circle: Ethics, evolution, and moral progress. Princeton University Press. p.150.

(٣) Ibid:. p.195.

(٤) Ibid:. p.153.

للبشر العاديين، ومن غير المحتمل أن يطيعوها»[١]، والحل: «أن نعود إلى البيولوجيا ـ دون تخلينا عن المبدأ الأخلاقي الموضوعي ـ لاستخدام معرفتنا بالطبيعة البشرية كدليل لما سيعمل أو لن يعمل كمدونة أخلاقية للبشر العاديين، ومن ثم: يجب ألا يقودنا التفكير الأخلاقي إلى التخلص من جميع القواعد الأخلاقية باستثناء العقلانية المحايدة»[٢]

وبالجملة: فإن سينجر يرى تناقض فكرتي وجود أخلاق صحيحة بشكل موضوعي وقيام تلك الأخلاق على أساس عقلاني، إن التفكير الأخلاقي الموضوعي يحابي الذات المفكرة، بينما يدعم العقل مبدأ مساواة المصالح الذي هو «حقيقة أبدية وجامعة ولا تعتمد على وجود البشر أو تفضيلات الكائنات الأخرى. . . إن فكرة «القيم الموضوعية» أو «الواقع الأخلاقي الموضوعي» هي «شاذة» للغاية ومليئة بالمشاكل، بحيث لا يمكن استخدامها لدعم بدائل المبدأ الأخلاقي»[٣]

ليست المشكلة في أطروحات سينجر طبيعتها المتناقضة ومصادمتها للفطر والشرائع فحسب، المشكلة صدورها عن كرسي أكاديمي يعنى بـ«أخلاقيات الطب الحيوي» منتمٍ إلى إحدى أعرق جامعات العالم ـ برينستون ـ وتخطيها ذلك الكرسي إلى الفضاءات العامة حيث تشهد أطروحات سينجر رواجاً عند النباتيين والمنتمين لجماعات حقوق الحيوان حتى وصف بنبي النباتيين وقدم كتابه «تحرير الحيوان» كإنجيل لهم[٤]، يعيش بعض أساتذة الفلسفة الأخلاقية اليوم حالة من القلق جراء التسامح مع آراء سينجر، كتب أحدهم: «إن آراء سينجر ترقى فعلياً إلى حد التحريض على القتل» وكتب آخر: «لقد أضرت آراؤه ـ بطريقة أو بأخرى ـ بنا جميعاً»[٥]، ووصفت فيلسوفة وأم لابنة معاقة

---

(١) Ibid:. p.158.

(٢) Ibid:. p.158-163.

(٣) Ibid:. p.195.

(٤) Toolis, K, (1999). The most dangerous man in the world, The Guardian, Published Sat 6 Nov 1999.

(٥) Nasar, S. (1999). Princeton's New Philosopher Draws a Stir. The New York times on the Web, 1-B11.

«مساهمة سينجر بمفهوم الشخصية الاعتبارية» بأنه «إسهام سياسي»[١]

ربما لم يدر في خلد ماكس فيبر وهو يتحدث عن قلقه حيال تصاعد الترشيد العقلاني في المنظومة الغربية[٢] أنه آيل إلى هذه النمذجة المتطرفة المتجاهلة للآثار الكارثية للسياسات التي استلهمت ذات التصورات الداروينية كالنازية والفاشية والنظريات العنصرية التي تسببت في إهراق دماء ملايين الناس بحجة عدم نقائها، لايمثل سينجر حالة فردية، مكتشف شفرة الجينوم البشري بالشراكة والبيولوجي البارز جميس واتسون يؤمن بأن الاختلافات في متوسط معدل الذكاء المقاس بين السود والبيض ترجع إلى الجينات[٣] ـ لصالح البيض طبعاً ـ، بل إن الاستبطان الصامت للداروينية الاجتماعية من قبل بعض الداروينيين لا يلبث أن يظهر، إذ في ذات الوقت الذي يكرر فيه دوكنز أنه: «معاد للداروينية بحماسة حينما يتعلق الأمر بالسياسة وكيفية إدارة شؤوننا البشرية»[٤]، يكتب عبر حسابه الموثق في موقع التواصل الاجتماعي "تويتر» أن عدم إجهاض جنين مصاب بمتلازمة داون وتمكينه من القدوم للحياة عمل غير أخلاقي[٥]

ـ معيار الرفاه عند سام هاريس:

يقدم هاريس ـ في محاولة جادة ـ معيارية أخرى مستمدة من الأصول النفعية ذاتها، إلا أنها ـ رغم مشاكلها الكثيرة ـ أكثر اتزاناً وقابلية للتحقق التجريبي من عمل سينجر السالف، يحاول هاريس تقديم علم الأخلاق كـ«علم طبيعاني خالص» قائم على الأسس المادية حصراً بحيث لا يختلف عن الفيزياء

---

(١) Kittay, E. F. (2009). The personal is philosophical is political: A philosopher and mother of a cognitively disabled person sends notes from the battlefield. Metaphilosophy, 40(34), 606-627.

(٢) Weber, M. (1978). Economy and society: An outline of interpretive sociology (Vol. 1). Berkeley: University of California Press.. p.585-589.

Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization.The Free Press. p.406-420.

(٣) RA, S. (2007). Watson suspended over comments on race. Nature, 449, 25.

(٤) Dawkins, R. (2004). A devil's chaplain: Reflections on hope, lies, science, and love. HMH. p10-11.

(٥) https://twitter.com/RichardDawkins/status/502106262088466432?s=20 see for online:

والكيمياء، وسبيله لذلك هو تطوير «معيارية الرفاه/ الرخاء Well-being value» كمنهجية لفرز الجيد والسيئ من الأخلاق[١]، إذ مايزيد في رخاء الكائنات الحية ورفاهيتها ويزيد في صحتها وسعادتها فهو خير وما يضاد ذلك ويتسبب في بؤسها فهو شر[٢]، هذا المعيار يخرج الملاحدة - وفق هاريس - من الاختيار المحرج بين قيام أخلاق واقعية وموضوعية مستندة في وجودها إلى الله ﷻ، وبين الاعتقاد بانبثاقها تحت ضغط تطوري أو اختراع ثقافي مفضٍ إلى توهيم حقيقتها الموضوعية، لذا يقول هاريس إن بإمكان العلم أن يخوض المجالات الأخلاقية بكل اقتدار طالما تسلح بمنهجيته المعيارية السالفة التي تمكننا من تحديد أخلاق موضوعية موثوقة[٣]، يضرب هاريس لمعياره مثلا بالفرق الموضوعي بين الغذاء الصحي والغذاء المسموم[٤] مقرراً بأن العلم قادر على التفريق بينهما وفق أسس تجريبية من الممكن توسيع نطاقاتها لتشمل الخير والشر وبالتالي فإن المعيار الأدنى للصلاح الأخلاقي هو تجنب أسوأ بؤس ممكن للجميع[٥]

المشكلة في تنظير هاريس أنه يخفق في تأسيسه الوصفي للخير والشر فضلاً عن تطوير معيارية تحمل أدنى إلزام بفعل الأول وتجنب الثاني، في مناظرة له مع هاريس[٦]: يقول الفيلسوف المسيحي وليم لين كريغ بأن هاريس في الواقع لم يتمكن من تأسيس تعرفة فعلية للخير والشر الموضوعين، إنما قام به هاريس هو إعادة لتأويل الخير والشر على أنهما الرخاء والبؤس، وهذه المساواة لاتفسر شيئاً في واقع الأمر، إذ يبقى السؤال: ما الذي يجعل رخاء

---

(١) Harris, S. (2010). The moral landscape: How science can determine human values. Simon and Schuster. p.202.

(٢) Ibid: . p.9-11, 16-17, 197-221.

(٣) Ibid: . p.2-6.

(٤) Ibid:. p.7.

(٥) Ibid:. p.201.

(٦) Craig, W. L., & Harris, S. (2011). Is the foundation of morality natural or supernatural, The Craig-Harris Debate, William Lane Craig vs. Sam Harris, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, United States-April 2011, see for online: https://www.reasonablefaith.org/media/debates/is-the-foundation-of-morality-natural-or-supernatural-the-craig-harris-deba/.

الكائنات الواعية خيراً موضوعياً وبؤسها شراً موضوعياً؟ لا يظهر ـ والكلام لكريغ ـ أن هناك أي إمكان معرفي لوجود أخلاق موضوعية في ظل الرؤية الإلحادية، فضلاً عن كون الرخاء والازدهار والبؤس ـ في أصلها ـ مصطلحات أجنبية عن التعاطي المعرفي الأخلاقي، إذ إن دعوى التطابق الموضوعي بين سمتي رخاء الكائن والخير الموضوعي = هي دعوى مفتقرة إلى دليل، لا يمكن أن يكون رخاء الكائن سوى مظهر من مظاهر ذلك الخير الذي يقصر الرخاء عن استيعاب شموليته.

هذا كله في قصور تنظير هاريس الوصفي، أما تنظيره المعياري ـ والذي يفترض أن الكتاب انصب جهده عليه ـ فلم يقل حياله شيئاً، إذ على التسليم باتساق الجانب الوصفي لأخلاق هاريس الموضوعية، فإنها مفتقرة لتأسيس معياري يمكن المرء من تفضيل الخير على الشر ـ أو بعبارة هاريس الرخاء على البؤس ـ سوى الميل الذاتي والحدس الشخصي أو ما يسميه التوهيميون بالحس الأخلاقي، وهنا نصل إلى الثغرة الثانية في نظرية هاريس وهي المتعلقة باستخلاصه ما ينبغي مما هو كائن، وهي ما يعرف بـ«المغالطة الطبيعية The Naturalistic Fallacy» أو «مغالطة مور Moore's fallacy».

ـ المغالطة الطبيعية:

تعود أصول المغالطة الطبيعية إلى هيوم، كان هيوم يسعى لإيجاد أرضية طبيعية للملكات الأخلاقية بديلة عن الأخلاقيات الدينية وأخلاقيات الواجب الكانطية، أي بديلة عن أية أخلاقيات عقلانية أو مجاوزة، وكانت غايته وراء إخضاع علم الإنسان للفلسفة التجريبية إسناده «للأساس المتين الوحيد الذي يمكن أن يقوم عليه هذا العلم»[1] كما كتب.

لقد رأى هيوم أن إرجاع التمييز الأخلاقي إلى العقل البشري معيب فلسفياً؛ لأنه مشتمل على قفز حكمي ناجم عن جهلنا بكنه الذكاء وآليات

---

(١) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation. p.xxii

الإدراك البشريين[1]، اشتد نكير هيوم على أخلاقيات الواجب الكانطية التي انتقد دوغمائيتها في تقرير أصول الأخلاق بلا برهنة سليمة سوى التقريرات الذوقية العارية عن الأدلة[2]: «لا جدوى من التظاهر بأن الأخلاق لا تُكتشف إلا باستنباط العقل، لا يمكن أبداً تأسيس مبدأ نشط على أمر غير نشط؛ وإذا كان العقل غير فاعل في حد ذاته، فيجب أن يظل كذلك في جميع أشكاله ومظاهره، حتى لو تعاطى مع موضوعات طبيعية أو أخلاقية، أو حاول استكناه قوى الأجسام الخارجية، أو درس تصرفات الكائنات العقلانية. العقل غير نشط تماماً، ولا يمكن أبداً أن يكون مصدراً لمبدأ نشط مثل الضمير أو الإحساس بالأخلاق»[3] لذا فـ «من المستحيل أن يكون التمييز الأخلاقي مشتقاً من العقل»[4]

يقول هيوم إن مستمسكنا لوجود الأخلاق هو محض الإحساس بها، أي الارتياح للخير والنفور من الشر، دون أن نعرف كنه هذا الإحساس أو دوافعه، لذا فإننا يجب علينا الانتهاء إلى علمنا وعدم إسناد تلك الملكة الأخلاقية لما يتجاوز هذا الحس الأخلاقي[5]، إذ إن المشكلة الكبرى بالنسبة لهيوم هي كون فلاسفة الأخلاق يقفزون إلى الحكم المرجعي للأخلاق انطلاقاً من هذا الإحساس دونما ناقل معتبر، وبلا مبرر للارتباط بين الأمرين، انتقد هيوم إرجاع مصدرية الأخلاق لغريزة طبيعية ـ كما قررت الداروينية الكلاسيكية فيما بعد ـ ورأى أنها متهمة بذات القفز الحكمي: «في كل نظام أخلاقي عاينته حتى الآن، لاحظت دائماً أن المؤلف يمضي في تأصيل فكري تقليدي للإله مثلاً أو يقدم ملاحظات تتعلق بالشؤون الإنسانية ثم أتفاجأ بأنه ينتقل فجأة ـ بدلا من الارتباط العادي للقضايا ـ من «هو» إلى «ينبغي أو لا ينبغي» ومع

(١) Ibid:. p.297, 475.

(٢) Ibid: . p.518-523.

(٣) Ibid:. p.456-457.

(٤) Ibid:. p.462.

(٥) Ibid:. p.470-472.

أن هذا الانتقال غير محسوس إلا أنه لا يعبر عن علاقة أكيدة»[1]

من وجهة نظر هيوم، فإن إرجاع الحس الأخلاقي إلى غريزة طبيعية مشكل من عدة أوجه أبرزها ـ بعيداً عن تشكيكية هيوم وتشدده في علاقة السبب بالمسبب وأن التتابع لايقتضي الارتباط ـ أن التصور الطبيعي الأخلاقي معيب فعلاً بالقفز الحكمي الظاهر الذي لا يظهر أي علاقة منطقية بين المقدمة والنتيجة ـ على الأقل ضمن المنهجية الطبيعانية المادية ذاتها ـ إنه تأسيس اعتباطي ـ كما يرى هيوم ـ وناقل عن أصل جهالة المصدر الأخلاقي بلا دليل[2]، كما أنه يجري عليه انتقاده السابق لأخلاقيات الواجب الكانطية من استخلاص مبدأ نشط «الضمير الأخلاقي» من أمر غير نشط «الطبيعة».

أشار هيوم أيضا إلى إشكالية استلزامه للدور القبلي: لماذا نرى أن ذلك خير؟ لأنه متوافق مع الغريزة الطبيعية، ولماذا هو طبيعي؟ لأنه خير[3]، ثم إن الطبيعي نفسه يتعارض كثيراً مع الأخلاقي أو المدني[4]، هذه المشكلة فصل فيها القول جورج مور فيما بعد في كتابه «مبادئ الأخلاق» الذي وظف فيه حجج هيوم السالفة لتشييد ما أسماه «المغالطة الطبيعية The Naturalistic Fallacy»[5]، إضافة إلى بعض الحجج الجديدة، يقول مور أن المغالطة الطبيعية تشير إلى أنه لا يمكن وصف المصطلحات الأخلاقية كالخير والشر بمصطلحات طبيعية كالرغبة واللذة[6]، كما أنه لا يمكن استخلاص ما ينبغي مما هو كائن، أي لايمكن توظيف مكونات الطبيعة الخام لخلق معيارية أخلاقية، يقرر مور أيضاً أنه لايمكن إثبات وجود موضوعي للأخلاق انطلاقاً من مقررات الطبيعة، لأن الأخلاق الموضوعية مفتقرة في إثباتها إلى

---

(١) Ibid. p.469.

(٢) Ibid. p.466-473.

(٣) Ibid. p.475.

(٤) Ibid. p.467.

(٥) Moore, G. E., (1903). Principia ethica. Cambridge University Press. p.12-13.

(٦) Ibid. p.72-73.

الميتافيزيقيا التي ينكرها الطبائعيون، ليس ذلك فحسب، بل إن الأخلاق الطبيعانية تهدف إلى التخلص من الميتافيزيقيا ثم لا تلبث أن تصل إليه؛ لأن الخير والشر مصطلح ميتافيزيقي بطبعه غير قابل إلا للتعاطي التجريدي[١]، من وجهة نظر مور، تنشأ المغالطة الطبيعية من محاولة الربط التعسفي بين الوجود الطبيعي والوجود الأخلاقي بغية الوصول إلى أعلى مستوى من تقرير الحقيقة وهو المستوى الذي يربط بين وجودين معرفيين عبر تأكيد العلاقة بينهما، المشكلة أن الوجود الموضوعي يتأبى على هذه العلائق؛ لأنه مؤسس على الميتافيزيقيا[٢]، وهذا ما يفضي بالمغالطة الطبيعية إلى فقدان القدرة على التمييز بين سؤال «ما هو الخير» وبين سؤال «لماذا هو خير»[٣] أي أنها تخلط بين الجانب الوصفي والمعياري للأخلاق.

ـ إشكاليات المعيارية الموضوعية:

في الواقع، تتعثر الواقعية الداروينية في عقبات المغالطة الطبيعية بشكل متكرر، يتهوك سام هاريس في كتبه حول معيارية الأخلاق، فمرة يربطها بالسعادة[٤]، ومرة بالحب المتبادل[٥]، ومرة بالرخاء الاجتماعي[٦]، وبالرغم من مطاطية هذه المعايير وضبابية تحديد مشمولاتها التي قد تتناقض كثيراً كما ذكر هيوم آنفاً، إلا أن هاريس ـ في الوقت ذاته ـ حرب على: «التعددية الثقافية، والنسبية الأخلاقية، والمصالحة السياسية، والتسامح حتى مع عدم التسامح» «التي يميل إليها الليبراليون العلمانيون»[٧] و«التي هي من الواضح

---

(١) Ibid:. p.108-114.

(٢) Ibid:. p.124-126.

(٣) Ibid. p.118.

(٤) Harris, S. (2004). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company.. p.190-192.

(٥) Ibid: . p.188-190.

(٦) Harris, S. (2010). The moral landscape: How science can determine human values. Simon and Schuster. p.202.

(٧) Ibid. p.5.

أنها دفع تعويضات فكرية عن جرائم الاستعمار الغربي، والتعصب العرقي، والعنصرية الإثنية»[1] هذا التراخي الليبرالي والنعومة العلمانية في وجه المتنمرين العقائديين أدت إلى فصل عالمي الحقائق والقيم عن بعضهما كما يقول هاريس و«أعاقت الغرب في حربه الممتد عبر الأجيال ضد الإسلام الراديكالي، وقد تعيد تشكيل مجتمعات أوروبا إلى خلافة جديدة»[2]

هذا يعني أن معيارية هايس النفعية يجب أن تصمم وفق النموذج الغربي حصراً، وأن تهدف إلى رعاية مصالحه وملاءمة نظرته الكونية، انتقد المنظر الثانوي البارز والمقرب من دوائر اتخاذ القرار الأمريكية سكوت أتران مشهد هاريس الأخلاقي بشدة مؤكداً أن رؤية هاريس الاستئصالية للإسلام: «غير فعالة ومهدرة بشكل رهيب وضارة لرفاهية مجتمعنا ومجتمعات الآخرين»[3]، كذلك: انتقد أتران بعمق معيارية هاريس النفعية التي تخترمها مشاكل ضخمة لم تحل منذ مايزيد عن ألفي عام خلت: «هناك مشاكل ضخمة مع النفعية لم يتطرق هاريس إلى أي منها بجدية، كيف يمكن ـ من حيث المبدأ ـ إيجاب تقدير المنفعة العامة، ومن يجب عليه ذلك؟ ومن أين نتحصل على جوهر المنفعة الموضوعية؟ هل يكون ذلك من خلال النظر ـ قبل كل شيء ـ في ملذاتنا وتفضيلاتنا الشخصية؟ أم يكون من تفضيلات متوسط المجتمع أم تلك التي يقررها خبراء الأخلاق؟ هل يجب أن يكون للغرباء نفس التعامل المعياري مع العائلة والأصدقاء؟؛ هل يجب إجبار الأقليات على قبول قرارات الأغلبية؟... لقد لاحظ الاقتصاديون وعلماء السياسة وعلماء النفس والفلاسفة منذ فترة طويلة أن هناك مشاكل مستعصية مع أي معيار عام للسعادة. لا يملك هاريس إجابة على مآزق تقدير المنفعة هذه، مهما احتج على عكس ذلك، إنه يستشهد فقط ببعض الحالات السهلة من السلوك السيئ

---

(١) Ibid. p.45.

(٢) Ibid. p.5.

(٣) Atran, S. (2011). Sam Harris's Guide to Nearly Everything, National Interest. p.68.

ـ كالنازيين، ومشوهي الأعضاء التناسلية الأنثوية[١]، والمعتدين على الأطفال، والمفجرين الانتحاريين ـ ثم يلوّح بيديه ويؤكد لنا أن الحمقى فقط أو أولئك الذين يجهلون تجاربه في التصوير العصبي يمكنهم إنكار أن الأخلاق قابلة للقياس وأن الخير يمكن يتم تحديده بشكل موضوعي. . . عبر تحديد «الرفاهية» بدقة ـ بمعايير قابلة للتّغير مع الوقت ـ ولكنها قابلة للاختبار وتمكين معظم الناس من معرفة ذلك، بحيث يمكن لمجتمع علمي من «الخبراء الأخلاقيين» «الصادقين وغير المتحيزين ـ مثل هاريس ـ «توفير توافق المجتمع مع تطابق في الآراء حول كيفية تحقيق الرفاهية على أفضل وجه»[٢]

إن عمق الإشكالية ـ كما يؤكد علي عزت بيجوفش[٣] ـ يكمن في عجز العقل المادي عن استيلاد منظومة أخلاقية تتجاوز السلوك الاجتماعي السطحي، فالعقل المادي يستطيع أن يختبر العلاقات ويحددها لكنه يعجز عن إصدار حكم قيمي عندما تكون القضية استحساناً أو استهجاناً أخلاقياً، إن تحويل اللذة والألم إلى خير وشر عبر مضاعفتهما والتشوّف لماضيهما ومستقبلهما بالفطنة والتفكير والتقدير لن يثمر ـ بحسب بيجوفتش ـ إلا إلى تقنين واجبات جماعية ليست سوى مصلحة شخصية مضاعفة، هذه الأخلاقيات النفعية قد انحسر بصرها في حدود العالم المادي، إنها عاجزة عن أن تتقدم وراء حدود المصلحة لكي تصبح أخلاقية: «إن المصلحة المشتركة لا يمكن أن تكون مصلحة البشر جميعا، إنها دائماً مصلحة مجموعة محددة مغلقة قد تكون مجموعة سياسية أو وطنية أو طبقة»[٤]

بالفعل، لقد انتقد هاريس على حكومته تلكؤها أحياناً في تأييد تعذيب المشتبه في تورطهم بجرائم الإرهاب، إنه يطلق شرعية التعذيب بلا قيد ولا

---

(١) يقصد ختان الإناث.

(٢) Ibid:. p.59-60.

(٣) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، بيجوفتش، مرجع سابق ص٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٤) المرجع السابق ص٢٠٥.

شرط لمن يشك في تمثيلهم لأدنى خطر على الأمن القومي الأمريكي[١]، وعلى هذا التنظير فإن جرائم التعذيب في سجون أبي غريب في العراق التي كانت تدار حينها بأيدي جنود أمريكيين عام ٢٠٠٤م مبررة بالكامل، إن سام هاريس رغم كل محاولاته للانفصال عن ربقة الرؤية المادية ما يفتأ إلا أن يعود وينغمس في صلابتها الواحدية التي تستثني أي شيء خارجها، إنها تغذي استعادة الإنسان الطبيعي الأول بكل وحشيته وانطلاقه لافتراس ضحاياه، أو ـ على الأصح ـ افتراس الجميع سواه، بل حتى ضمن الدائرة الوطنية الضيقة، كيف يمكن تحقيق أي رخاء للمخلوقات الواعية في رعاية المعاقين والفاقدين للوعي؟ أليست مقتضيات الرخاء أن يتركوا للموت لتوظيف مخصصات رعايتهم للأصحاء؟ ثم ما معنى الإقدام على فعل الخير أصلا والإحجام عن الشر في ظل انعدام الإرادة الحرة؟

إن الفعل الأخلاقي مفتقر في وجوده ضرورة إلى الحرية، وفي ظل التصور الدارويني لا ثمة إرادة حرة، بل إن هاريس نفسه نشر كتيباً يقرر فيه انعدام الإرادة الحرة صدره بالقول: «الإرادة الحرة وهم، نحن ببساطة لا نصنع إرادتنا، الأفكار والنوايا تنشأ من أسباب خلفية لا نعيها ولا نملك سيطرة واعية عليها، نحن لا نملك الحرية كما نعتقد»[٢]

لقد دفعت هذه الإشكالات سكوت أتران والتوهيميين كافة لادعاء زيف الأخلاق الموضوعية: «ليس لدي من شك في إنتاج العلم للمعرفة، وصحة استقلالها عن الملاحظة البشرية، ما أشك فيه هو اشتمال الأخلاق على حقائق مستقلة تنتظر من يكتشفها، كما هو الشأن في الفيزياء»[٣]، لا يمكن إثبات أخلاق موضوعية ضمن التصور المادي، إن الأخلاق ظلال الدين في عموم المجتمعات البشرية، كلاهما غرس في ذات الإنسان منذ وجوده بما لا يقدر

---

(١) Harris, S. (2005). The end of faith: Religion, terror, and the future of reason. WW Norton & Company. p.192-197.

(٢) Harris, S. (2012). Free will. New York: Free Press. p.5.

(٣) Atran, S. (2011). Sam Harris's Guide to Nearly Everything, National Interest. p.62.

على مدافعته ولا إنكار فطرته، وحينما يحاول المادي توليد رؤية أخلاقية منبتة عن هذا المقررات يجد نفسه في تناقض ظاهر، إن الحديث عن أي وجود مباين للأخلاق أو أية معيارية لها ضمن التصور المادي هو محض لغو في ظل توهيم الإرادة الذي تتمسك به الآله الدعائية للإلحاد ـ أو من يسمون بفرسان الإلحاد ـ، وحتى على فرض إثبات حرية إرادية تامة واستقلال للإنسان بأفعاله، فإن ذلك يجر التصور الداروينى إلى تناقضات فجة، إن الأمر ـ كما يقول جورج مور ـ له علاقة بارتكاب مغالطة في التفكير تقضي بأن التغيير في الحقائق ـ أو ربما الألفاظ ـ يمكن أن يجعل التناقض يكف عن كونه تناقضاً: «إن كون سعادة الفرد يجب أن تكون الخير الوحيد، وأن سعادة الجميع أيضاً يجب أن تكون الخير الوحيد، هو تناقض لا يمكن حله بافتراض أنهما سيؤمنان بسلوكيات مشتركة، بل على العكس، سيجر ذلك إلى تناقض مثله ـ مهما كنا متأكدين بأن ذلك الافتراض كان مبرراً»[(١)]

إن سينجر وهاريس يقرران ما هو أبعد من ذلك، إذ يقرران أن التقدم الأخلاقي مرهون بالتقدم الاجتماعي الذي بواسطته سيتم تخليص المجتمعات من الدين، والواقع ـ كما يقرر بيجوفتش ـ أن الأمر ليس كذلك، لقد تساءل ماندفيل رجل الأخلاق الإنجليزي: «ما أهمية الأخلاق لتقدم المجتمع والنهوض الحضاري؟ وأجاب ببساطة: لا شيء بل لعلها تكون ضارة»[(٢)] «إن الرذائل الخاصة، ـ كالغدر والجشع ـ من خلال الإدارة الحاذقة لسياسي ماهر، يمكن أن تتحول إلى منافع عامة»[(٣)]

لذا، فإن العلاقة بين التقدم الاجتماعي والتقدم الأخلاقي ـ كما يقول بيجوفتش ـ كالعلاقة بين التقدم البيولوجي والتقدم الأخلاقي هي علاقة عكسية، إن السمو الأخلاقي مقترن بالحد من بعض الغرائز الطبيعية، وما «المحرمات الدينية» إلا تجسيد حي لذلك، لذلك تبدو الأخلاق فوق طبيعية

---

(١) Moore, G. E.,. (1903). Principia ethica. Cambridge University Press. p.103.

(٢) Mandeville, B. (1806). The fable of the bees; or, private vicesLondon, T. Ostell. p.335.

(٣) Ibid. p.238.

ولا تحمل في كثير من الأحيان تقدماً مادياً، فماذا يستفيد المجتمع من رعاية المعاقين والعجزة وتستنزف خزائن الدول لإبقاء مرضى ميؤوس من شفائهم أحياء؟ وماذا يستفيد المرء من إنفاق أمواله لإطعام البؤساء؟ بل إن كثيراً من أخلاق المادية النفعية تعاكس الأخلاق التقليدية السامية فوق المادة التي تقررها الأديان، ومرد ذلك إلى أن الأخلاق المادية تنطلق من التسوية بين الإنسان والمادة وبهذا يصبح الهدف لكل منهما هو البقاء، وآلياته الأساسية هي الذكاء والقوة، ففي هذا الصراع من أجل البقاء (المادي) لا يفوز الأفضل (بالمعنى الأخلاقي) وإنما الأقوى والأكثر تكيفاً مع قوانين الطبيعة، ولذا فإن صوت الطبيعة هو صوت التخلص من الضمير والشفقة والرحمة «اقهر الضعفاء واصعد على جثثهم» كما يقول نيتشه، إن كل ما فعله نيتشه هو تطبيق القوانين البيولوجية على الإنسان، فكانت النتيجة المنطقية هي نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف والكراهية[(١)]

إن جوهر المقاربة الإلحادية محاولة للفرار من عدمية المنظور التطوري الذي استخلصه وليم بروفاين منه وآمن به، وإلا فإنه ـ كما يقول بيجوفتش ـ: «لا يمكن بناء الأخلاق إلا على الدين، ومع ذلك فليس الدين والأخلاق شيئاً واحداً، فالأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير الدين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك، فإنها لا تعتمد بطريق مباشر على الدين. والرابط بينهما هو العالم الآخِر. العالم الأسمى، فلأنه عالم آخِر: فهو ديني، ولأنه أسمى: فهو أخلاقي، وفي هذا يتجلى استناد أحدهما إلى الآخر»[(٢)]

إن إحدى أجلى صور انفصام عرى الأخلاق عن أي مصلحة طبيعية يظهر في خلق الإحسان إلى الضعفاء عبر مواساتهم بالإنفاق، لقد ربط القرآن الكريم بين هذا الخلق ونقيضه بالإيمان بالله قوة وضعفاً في دلالة ظاهرة على أن النظرة الدنيوية عاجزة عن السمو بالنفس إلى ما يجاوز الأثرة، تقول الآية

---

(١) انظر: الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفش، مرجع سابق ص١٩٣ ـ ١٩٦.

(٢) المرجع السابق ص١٩٣.

الأولى للمؤمن: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عِمرَان: ٩٢]. وتشير الآية الأخرى للكافر: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ ۝١ فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ۝٢﴾ [المَاعون: ١، ٢].

هذا التلازم الوثيق هو ما دفع ديستوفسكي للقول المشهور على لسان شخصيتي روايته «الأخوة كارامازوف: «ولكن ماذا سيحل بالرجال بعد ذلك؟» سألته: «بدون الله والحياة الخالدة؟ كل شيء مباح إذن، يمكنهم أن يفعلوا ما يحلو لهم؟»[(١)]، لذا «يوجد ملحدون على أخلاق، لكن لا يوجد إلحاد أخلاقي»[(٢)] والسبب أن أخلاقيات اللاديني ترجع في مصدريتها ـ دون وعي منه ـ إلى الدين، إنها على الأرجح نتيجة مكتسباته التربوية وظروف تنشئته التي يعود كثير منها إلى «دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، ولكنه ترك بصماته قوية على الأشياء.. لقد غربت الشمس حقاً ولكن الدفء الذي يشع في جوف الليل مصدره النهار الراحل»[(٣)]

في الآونة الأخيرة، يتكاثر لون من الدارسات الإلحادية التي تعهد بالأخلاق حصراً إلى الإلحاد عبر شيطنة العاقبة الدينية وسلطة المراقب الديني، الفكرة الجمعية لهذا الاتجاه هي أن انبتات الضمير الأخلاقي عن أي توجيه خارجي وتمسكه في ذات الوقت بالأخلاق الموضوعية دلالة على أصالة هذا الشعور ومجافاته للنفاق بكل أشكاله الشخصية والاجتماعية[(٤)]، إضافة إلى اعتقادهم أن الإيمان بتقدير الله ﷻ للشر يحول دون الرغبة بالقضاء عليه وبهذا تتميز حرب الملحد «الاستئصالية» على «الشر»، انطلاقاً من هذه الحجج أنشأ أستاذ البحث الأخلاقي بجامعة كورنيل ستيفن ميتزن يكتب: «أزعم أن معظم الالتزامات الأخلاقية الصلبة ـ أسس ما يمكن أن يسمى الأخلاق التقليدية ـ

---

(١) Dostoevsky, F. (1979). The Brothers Karamazov. The Modern Library New York. p.717.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفش، مرجع سابق ص٢٠٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٩.

(٤) Wielenberg, E. J. (2014). Robust ethics: The metaphysics and epistemology of godless normative realism. OUP Oxford. p.52-60.
And: Campbell, R. (1996). Can biology make ethics objective?. Biology and Philosophy, 11(1), p.21-31.

لا يمكن أن تكون في مكانها الموثوق به إلا إذا كان الله لا وجود له، لقد نافح بعض الملحدين في السنوات الأخيرة ـ إثر قلقهم بشأن تضاءل ثقة المجتمع بهم ـ في تقرير استيعاب الإلحاد للأخلاق التقليدية تماماً كما يفعل الإيمان بالله. الحقيقة الأقوى: أن الإلحاد فحسب يستوعب الأخلاق المعتادة. من الناحية المنطقية: الأخلاق ليست أرضية مشتركة بين المؤمنين والملحدين، بل إنها تقوم على الإلحاد وحده»[١]

ينطوي هذا الطرح على مغالطات عديدة تعود في جزء منها إلى الرؤية السطحية التي تختزل الإيمان بالله في جانب واحد دون أن تجهد ذهنها في استيعاب شموليته، إن الإسلام لا يفرق بين الشر والخير في التقدير والابتلاء فكلاهما له حكمة: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ [يُونس: ١١]. كما أن كليهما فتنة تستوجب العمل الجاد لخوض غمارها أو «مجاهدتها» ـ بالتعبير القرآني ـ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبيَاء: ٣٥].

أما الجزء الآخر فهو ما ألمح إليه بيجوفتش آنفاً في كون الملحد يظن أنه يتخلص من الدين بإيمانه بالإنسان بدلاً من الإيمان بالله ﷻ: «هل الضمير والوعي بعض أجزاء هذا العالم الواقعي المادي؟ أليس الإيمان بالإنسان بدلاً من الإيمان بالله هو شكل من أشكال الدين ولكن أقل درجة؟»[٢] إن ماركس نفسه لم ير في الإيمان بالإنسان إلا تمثل ديني خالص: «إن الدين هو الإدراك الخيالي لجوهر الإنسان؛ لأن الجوهر البشري لم يكتسب أي حقيقة واقعية. لذا: فإن النضال ضد الدين هو بشكل غير مباشر نضال ضد ذلك العالم الذي يعتبر الدين أنفاسه الروحية»[٣]، بالنسبة لماركس: لا يمكن أن يصل إلغاء الدين إلا إلى إلغاء الإنسان، انتقد ماركس راديكالية الفلسفة الألمانية في

---

(١) Maitzen, S. (2013). Atheism and the Basis of Morality. In What Makes Us Moral? On the capacities and conditions for being moral,Springer, Dordrecht. p.257.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفش، مرجع سابق ص٢١٢.

(٣) Marx, K. (1844). Critique of Hegel's' Philosophy of Right', Cambridge University Press, Introduction. p.v.

نظرتها للحق ـ فلسفة هيغل خصوصاً ـ التي ابتدأت بنقد إيجابي للدين دون أن تصل تقويضها بالإنسان ـ الجوهر: «لم يعد الأمر يتعلق بصراع الشخص العادي ضد الكاهن خارج نفسه، بل صراع نفسه ضد كاهنه الداخلي: طبيعته الكهنوتية»[1]، لقد استنكرت فلسفات التسوية المادية ابتداء من ماركس ونيتشه وفرويد وانتهاء بالداروينية التوهيمية تنصيب أي صنمية إنسانية لا تمثل إلا امتداداً للآلهة التي حاولت القضاء عليها، لا ثمة وفق هذا المنظور إلا الإنسان الطبيعي المنبتّ عن أية قيم مجاوزة والدائر في فلك المادة، لذا فإن الملحد الذي يحاول إثبات موضوعية القيم وانعدام الإله ـ في الوقت ذاته ـ لا يمثل ـ كما يقول المسيري ـ إلا حالة من المكابرة والنسيان المتعمد لأصله الرباني: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩].

اتقاء للإشكالات السابقة: توقف عدد من آباء الداروينية في القرن العشرين ـ معظمهم ملاحدة بالمناسبة ـ عن الانزلاق في هذه النزالات الأخلاقية، وانتقدوا إقحام الرؤية البيولوجية في الأخلاق والتعسف في توظيف كليهما لدعم الأخر وحتمية العلاقة بينهما، تساءل ستيفن جولد مرة: «على أية حال: لا يمكن العثور على إجابات للأسئلة الأخلاقية في حقيقة الطبيعة، فلماذا لا تأخذ «دشاً بارداً» للاعتراف بأن الطبيعة ليست أخلاقية، ولم يتم بناؤها لتتناسب مع آمالنا؟ لقد كانت الحياة موجودة على الأرض لمدة ٣,٥ مليار سنة قبل وصولنا. بعد كل شيء: لماذا يجب أن تتطابق الطرق السببية للحياة مع وصفاتنا للمعنى البشري أو الآداب الإنسانية؟»[2]، يجيب دوغلاس فوتويما: «إن كان هناك درس أخلاقي واحد يمكن تعلمه من التطور؛ فهو أن الطبيعة كلها ميكانيكية تماماً وغير أخلاقية، وأن مفاهيم الصواب والخطأ، الخير والشر، تقتصر تماماً على المجال البشري، يجب العثور على معايير الأخلاق إما في أوامر الإله الأخلاقي أو في أنفسنا»[3]، «لا يمكن استنتاج

---

(١) Ibid. p.6.

(٢) Gould, S. J. (1997). Darwinian fundamentalism. New York Review of Books, 44, 34.

(٣) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution. Pantheon Books. p.214.

دروس أخلاقية حول الكيفية التي يجب أن نتصرف بها منطقياً من التطور أو أي علم آخر. إن البيانات العلمية ـ سواء في الفيزياء أو الأحياء ـ مادية بمعنى أنها تفسر الظواهر الطبيعية بأسباب طبيعية ومادية؛ إنها غير أخلاقية بمعنى أنها قاصرة على وصف ماهو موجود، دون إصدار أحكام قيميّة حيالماينبغي أو ما لا ينبغي. يجب العثور على إجابات للأسئلة الأخلاقية خارج نطاق العلم»[١]

احتفظ فرانسسكو أيالا برأيه في هذه القضية لما يزيد عن ثلاثين سنة، لقد كتب ذات الآراء في ورقتين بينهما ثلاثة عقود من عمره الأكاديمي: «إنني أزعم أن القواعد الأخلاقية التي توجه سلوكنا الأخلاقي تتجاوز علم الأحياء من حيث أنها ليست محددة بيولوجياً... لا يتم تحديد المعايير الأخلاقية من خلال العمليات البيولوجية، ولكن من خلال التقاليد والمبادئ الثقافية التي هي نتاج تاريخنا البشري»[٢]

جزءٌ مما استوجب قلق هؤلاء المتخصصين هو حجم الإشكالات التي جرها الاقتحام التطوري للمجالات الأخلاقية، وهو قلق شاركهم فيه بعض المهتمين بالبحث الأخلاقي، إحدى الدراسات ـ في هذا السياق ـ حاولت استكناه آلية التفكير الأخلاقي الذي يوظفه الطلبة لتبرير انتحالاتهم البحثية، وجدت الدراسة أن عامة الطلاب يعهدون في تبريراتهم إلى النظريات النفعية واشتقاقاتها المعاصرة[٣]، لذا، كتب إرنست ماير: «يصر المشتغلون بالدراسات الأخلاقية على أنه لا العلم بوجه عام ولا البيولوجيا التطورية بصفة خاصة يمكن أن يكونا مصدراً للمعايير الأخلاقية، وهم في ذلك محقون تماماً»[٤]

---

(١) Ibid. p.228.

(٢) Ayala, F. J. (1987). The biological roots of morality. Biology and philosophy, 2(3),pp. 235-252.
And: Ayala, F. J. (2010). The difference of being human: Morality. Proceedings of the National Academy of Sciences, 107(Supplement 2),. p.9015-9022.

(٣) Granitz, N., & Loewy, D. (2007). Applying ethical theories: Interpreting and responding to student plagiarism. Journal of business ethics, 72(3), 293-306.

(٤) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.249.

أما الجزء الآخر فهو هشاشة التأسيس النظري لتلك الدراسات وضعف المستند التجريبي لها، يقول التطوري جيري كوين: «هناك فئة كبيرة جداً من السلوكيات التي يُنظر إليها ـ أحياناً ـ على أنها تكيفات، بينما نحن في الواقع لا نعرف شيئاً عن تطورها، هذا يشمل العديد من المسلمات البشرية الأكثر إثارة للاهتمام، بما في ذلك الرموز الأخلاقية والدين والموسيقى. لا توجد نهاية للنظريات والمؤلفات التي تقترح كيفيات لتطور هذه السمات، لقد وضع بعض المفكرين المعاصرين سيناريوهات مفصلة حول إمكان إحساسنا الأخلاقي. لكن في النهاية: تتهاوى هذه الأفكار إلى كونها محض تكهنات غير مختبرة وربما غير قابلة للاختبار، إذ يكاد يكون من المستحيل إعادة بناء كيفية تطور هذه الميزات.. يجب أن نكون مرتابين بشدة بشأن التكهنات التي تأتي بلا أدلة دامغة»[(١)] «يحتاج معظمنا إلى المعنى والغرض والتوجيه الأخلاقي في حياته، السؤال: كيف نجد هذه الاحتياجات إذا قبلنا أن التطور هو الأصل الحقيقي لنا؟ هذا السؤال خارج مجال العلم»[(٢)]

حتى ضمن التداول الأخلاقي الدارويني، ثمة تشكيك كبير في علاقة التصورات الأخلاقية الداروينية بالصرامة التجريبية، عل سبيل المثال: يشكك أتران في وثوقية هاريس المطلقة في قناعاته حول وجود علاقة تجريبية وثيقة بين علم الأعصاب وبين السلوكيات البشرية يمكن من خلالها تطوير «علم ازدهار الإنسان» القائم على «قيم مشتركة للحضارة العالمية»[(٣)] كتب أتران: «بالنسبة لهاريس: لا يمكننا إنكار أوليّة علم الأعصاب وعلوم العقل الأخرى على مسائل التجربة الإنسانية، لقد أخبرنا علم الأعصاب ـ أو بالأحرى أخبرتنا تجربتا هاريس الخاصة على عشرات من الأشخاص الذين يعيشون بالقرب من جامعة كاليفورنيا ـ أنه: «في جميع الأوقات والأماكن والسياقات»: «التقسيم

---

(١) Coyne, J. A. (2010). Why evolution is true. Oxford University Press. p.230.

(٢) Ibid. p.225.

(٣) Harris, S. (2010). The moral landscape: How science can determine human values. Simon and Schuster. p.7, 202.

بين الحقائق والقيم غير مستدام من الناحية الفكرية»[1] على الرغم من أن هاريس يستخدم عبارات من مثل «واضح» و«لا يمكن إنكاره»؛ ليتم التغبيش بها على الإشكالات المعقدة التي يعتبرها هاريس ليست ذات صلة... فإن هذا العمل يحتوي على القليل من العلم الثمين، مع ذلك هناك الكثير من اللعب في العلم لتبرير شطحات غريبة من عالم شجاع سيساعد الإلحاد في التخلص من تشويه الأعضاء التناسلية الأنثوية»[2]

«سيخبرك معظم علماء النفس وعلماء الأحياء العصبية أن علم الأعصاب لا يزال في مرحلة مبكرة جداً من التطور العلمي؛ وأن التصوير العصبي ـ الذي يتتبع ببساطة تدفق الدم (أو مستويات الأكسجين في الدم) إلى مناطق في الدماغ ـ هو أداة غير دقيقة للاختبار... إن الادعاء بأن التصوير العصبي هو علم للعقل يشبه القول بأن الفيزياء هي علم قراءات العدادات، كما أن القول بأن الحقائق والقيم ـ أو الحقائق العلمانية والدينية ـ متطابقة لأن معالجتها العقلية تضيء بعض المناطق المشتركة في الدماغ كما لو أن قراءات من مقياس ضوئي بدائي تظهر عدم وجود فرق بين المصباح الكهربائي والشمس، إن التمييز بين المصابيح الكهربائية والشمس «غير مستدام» و«غير موجود»»[3]

جورج إيليس، رياضي وعالم كونيات شهير له اطلاع واسع بالفلسفة، سئل في لقاء معه عن رأيه في الطرح الأخلاقي ـ العلمي المتزايد، فأجاب: «العديد من الجوانب الأساسية للحياة كالأخلاق: «ما هو الخيّر وما هو السيئ»، والجماليات: «ما هو الجميل وما هو القبيح»، تقع خارج مجال البحث العلمي، يمكن للعلم أن يخبرك بنوع الظروف والمتغيرات التي ستؤدي إلى انقراض نوع ما من الدببة القطبية، أما في الواقع البشري فليس لديه ما يقوله حول الجيد والسيئ؛ هذا ليس سؤالاً علمياً» ورداً على سؤال آخر

---

(١) Ibid. p.24.

(٢) Atran, S. (2011). Sam Harris's Guide to Nearly Everything, National Interest. p.58.

(٣) Ibid. p.63-64.

أجاب: «إن محاولات شرح القيم من منظور علم الأعصاب أو نظرية التطور ليس لديها ـ في الواقع ـ أي شيء لتقوله حول ما هو جيد أو سيء. هذا سؤال فلسفي أو ديني، «إن العلماء الذين يحاولون شرح الأخلاق استناداً إلى هذه المنهجيات دائماً ما يقحمون ـ خلسةً ـ بعض المفاهيم غير العلمية لماهية الحياة الجيدة من الباب الخلفي»، إنهم لا يستطيعون ـ على سبيل المثال ـ إخبارك ما الموقف الذي يجب اتخاذه ـ على أساس علمي ـ بشأن النزاع في إسرائيل أو سوريا هذه الأيام، إنها جهود فئوية خاطئة»[1]

(١) organ, J. (2014). Physicist George Ellis knocks physicists for knocking philosophy, falsification, free will. ScientificAmerican. com.

ثانياً: الإسهام التطوري في الفروع الأخلاقية المعاصرة

يدرس هذا المبحث الإسهام التطوري في النظريات الأخلاقية الغربية وفق التقسيم المعهود حديثاً في الدراسات الأكاديمية: أي «نظرية الأخلاقيات الوصفية descriptive ethics theory» و«نظرية الأخلاقيات المعياريةnormative ethics theory» و«نظرية الأخلاقيات الفوقية ـ أو الميتاأخلاق ـ metaethics theory».

ـ نظرية الأخلاقيات الوصفية:

إن النظريات التطورية الأخلاقية وصفية المدخل، أي أنها ولجت إلى الفكر الأخلاقي عبر بوابة الوصف قبل غيره، وما زالت أطروحاتها الوصفية تحظى ـ في الداخل التطوري ـ بقبول أكثر من غيرها[1]، وذلك عائد إلى كون النظرية التطورية في جملتها نظرية وصفية تفسيرية غير نشطة، فهي لا تستلزم ـ لدى جمهرة التطوريين ـ أي شكل من أشكال الفاعلية، سواء كانت فاعلية معيارية أم فاعلية إلزامية.

ـ تفسير السلوك الإيثاري:

يتجلى التأسيس الوصفي التطوري المعاصر ـ في عامة الدراسات

---

(١) James, S. M. (2010). An introduction to evolutionary ethics. John Wiley & Sons. p.143.
And: Sober, E. (Ed.). (1994). Conceptual issues in evolutionary biology. Mit Press. p.291.

التطورية ـ عبر تفسير السلوك الإيثاري الذي يمثل الانطلاقة المركزية لدراسة البنية الأخلاقية الحيوية، إن خلق الإيثار يمثل للوهلة الأولى معضلة داروينية[١] لمعاكسته لقانون الطبيعة الداروينية القائمة على الأثرة وسياسة انتزاع اللقمة للتشاح على البقاء، لذا كان لزاماً على التطوريين محاولة تأويل هذه السلوكيات التي تمثل شذوذاً عن هذا القانون بما يُفيئها إليه.

في البدء يفرق بعض المحررين التطورين بين المعنى الفلسفي للإيثار والمعنى الوظيفي له، حيث يشير المعنى الوظيفي للإيثار إلى مدى اللياقة الإنجابية التي يمنحها الفرد إلى غيره، فالسلوك الإيثاري هو السلوك الذي يزيد لياقة فرد ما بما يحتم تقليل لياقة الفرد المؤثر[٢]، بينما يشير المعنى الفلسفي للإيثار إلى السلوك المفتقر إلى نية واعية، وبالتالي فإن عواقب الفعل الإيثاري على اللياقة الإنجابية ـ حصراً ـ هي التي تحدد كون الفعل مندرجاً نحو الإيثار الوظيفي لا محض النوايا التي يتم بها تنفيذ الفعل[٣]

لا يظهر أن هذه القسمة دقيقة وحاصرة، إن كبار المؤسسين للنظريات الإيثارية لم يلتزموا باستثناء السلوك الواعي للإيثار من تناولاتهم بل ضموه إليها، حاصل ما في هذه القسمة هو تركيز التطوريين على اللياقة الإنجابية باعتبارها محدداً طبيعياً لما يمكن اعتباره إيثاراً ولو كان سلوكاً لاواعياً بما يشير إلى دخول السلوك الواعي للإيثار من باب أولى، ثم إن هذه القسمة متضمنة للمصادرة على المطلوب، لأن غاية الحجة التطورية هي إثبات الارتباط بين السلوك الإيثاري واللياقة الإنجابية باعتبارها ـ أي اللياقة الإنجابية ـ ناظمة لهذا السلوك في السلك التطوري الشامل بما لا يجعل الإيثار سلوكاً خارجاً عن النسق الدارويني الهادف لتعزيز البقاء لاغير.

---

(١) Kitcher, P. (2006). Between fragile altruism and morality: Evolution and the emergence of normative guidance. Evolutionary ethics and contemporary biology,. p.159.

(٢) Bell, G. (2008). Selection: the mechanism of evolution. Oxford University Press on Demand. p.367-368.

(٣) Okasha. S (2008). "Biological altruism". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved July 20, 2013.

لقد تنبه داروين إلى الإشكالية الإيثارية منذ وضعه للخطوط العريضة لنظريته، وذلك لكون السلوك الإيثاري شائع في جميع أنحاء المملكة الحيوانية لا سيما في الأنواع ذات الهياكل الاجتماعية المعقدة، على سبيل المثال: تقوم الخفافيش مصاصة الدماء نهاية كل ليلة بالتبرع بالدم بانتظام لأعضاء مجموعتها الذين فشلوا في تحصيل أرزاقهم بما يضمن عدم تعرضهم للجوع[١]، كما أنه في العديد من أنواع الطيور، يتلقى شريك التكاثر المساعدة في تربية صغاره من طيور «مساعدة» أخرى تحمي الأعشاش من الحيوانات المفترسة وتساعد على إطعام الصغار[٢]، أيضا: تصدر قرود الفرفت نداءات إنذار؛ لتحذير القردة من وجود الحيوانات المفترسة على الرغم من كونها تجذب الانتباه إلى نفسها بما يزيد من إمكانية تعرضها للهجوم[٣]، وأشهر تلك الصور الإيثارية هو سلوك الحشرات الاجتماعية في مستعمراتها ـ كالنمل، والدبابير، والنحل ـ حيث يكرس العمال العقيمون حياتهم كلها لرعاية الملكة، وبناء العش وحمايته، والبحث عن الطعام، ورعاية اليرقات. مثل هذا السلوك هو إيثار إلى أقصى حد، حيث أنه من الواضح أن العمال العقيمين لا يتركون أي ذرية خاصة بهم ـ لذا فإن لياقتهم الشخصية تساوي صفراً ـ لكن أفعالهم تساعد بشكل كبير الجهود الإنجابية للملكة[٤]

لا يمكن ـ بطبيعة الحال ـ تفسير هذا الإيثار على المستوى الفردي وفق الرؤية الداروينية، لذا اقترح داروين فكرة الانتقاء الجماعي لتفسير تطور الإيثار، كان داروين منشغلاً بمناقشة الإيثار البشري الذي أظهر فرادة البنية السلوكية البشرية في استعدادها للتضحية مقابل انعدام أي فوائد عائدة على

---

(١) Wilkinson, G. S. (1984). Reciprocal food sharing in the vampire bat. Nature, 308(5955), 181-184.

(٢) Ehrlich, P., Dobkin, D. S., & Wheye, D. (1988). Birder's handbook. Simon and Schuster. p.453-454.
And: Emlen, S. T., & Wrege, P. H. (1991). Breeding biology of white-fronted bee-eaters at Nakuru: the influence of helpers on breeder fitness. The Journal of Animal Ecology, p.309-326.

(٣) Seyfarth, R. M., & Cheney, D. L. (1984). Grooming, alliances and reciprocal altruism in vervet monkeys. Nature, 308(5959), 541-543.

(٤) Trivers, R. L., & Hare, H. (1976). Haploidploidy and the evolution of the social insect. Science, 191(4224), 249-263.

الفرد ـ كما لو خاطر إنسان ما لإنقاذ شخص آخر قد لا يعرفه رغم أن هذا السلوك قد يودي بحياته، وشعوره بخيبة أمل وندم شديدين عندما يستسلم لإحدى الرغبات الغريزية بدلاً من قيامه بالواجب الأخلاقي ـ إذ لا يمكن النظر إلى هذا السلوك وفق الأعين الداروينية إلا بتقرير فائدة هذا السلوك للمجموع العام للنوع، يقول داروين إن النزعات والغرائز الإنسانية ـ بالمفهوم الشمولي لها ـ متفاوتة في القوة وهي بذلك تقود إلى تصرفات تراتبية، فمن المتعذر الجدل ـ وفق رؤيته ـ في أن الغرائز الاجتماعية «كحب المديح والخوف من اللوم» تفرض سيطرتها على الغرائز الأخرى فتحد من اندفاعها، وتقوّض جموحها لصالح بقاء النظام العام، فاختلاس الطعام مثلاً لإشباع غريزة الجوع البيولوجية، لا يشكّل ظاهرة في ظل نظام صارم يجرّم السرقة، وشعور الإنسان بالندم حيال تلبسه بذلك، يفسر بانقياده إلى دافع طبيعي/فطري بدلاً من انقياده لدافع سوسيولوجي/اجتماعي أرقى، وكذلك الغرائز والنزعات النفسية الأخرى "كالرغبة في الانتقام» فإنها لا تنفك عن سيطرة الغريزة الاجتماعية المتشكلة وفق الانتخاب الطبيعي[1]

هذا يؤدي ـ من وجهة نظر داروين إلى انتخاب المجاميع التي تتفشى فيها السلوكيات الإيثارية مقابل تلاشي غيرها: فمع أن: «من كان مستعداً للتضحية بحياته ـ كما كان يفعل كثير من الهمجيين ـ بدلاً من أن يخون رفاقه، لا يترك غالباً ذرية ترث طبيعته النبيلة»[2]، إلا أن هذه التضحية الإيثارية تثمر على مستوى المجموعة: «يجب ألا ننسى أنه على الرغم من أن المستوى العالي من الأخلاق لا يعطي سوى ميزة طفيفة أو معدومة لكل فرد رجل وأطفاله على الرجال الآخرين من نفس القبيلة، إلا أن هذا التقدم والزيادة في مستوى عدد الرجال الموهوبين أخلاقياً سيعطي بالتأكيد ميزة هائلة لقبيلة على أخرى، لا يمكن أن يكون هناك شك في أن قبيلة يمتلك العديد من أفرادها

---

(١) Darwin, C. (1872). The descent of man, and selection in relation to sex (Vol. 2). D. Appleton.. p.85-87, 157-160.

(٢) Ibid:. p.157.

درجات رفيعة في التضامن الوطني والإخلاص والطاعة والشجاعة والتعاطف كما أنهم مستعدون دائماً لمساعدة بعضهم البعض والتضحية بأنفسهم من أجل الصالح العام: ستنتصر على معظم القبائل الأخرى؛ وسيكون هذا انتخابا طبيعياً»[١]

وعلى أن داروين أبدى إدراكه لتعقيد التطور السلوكي[٢]، إلا إن ادوراد ويلسون استنسخ فكرة داروين حول الانتخاب الجماعي كقاعدة تفسيرية للسلوك الحيواني دونما تعديلات تذكر، إذ السمة القابلة للتوريث التي تزيد من ملاءمة الآخرين في المجموعة على حساب الفرد سينتقيها الانتخاب الطبيعي: «إنها ببساطة حقيقة من حقائق الحياة الاجتماعية: أن الأفراد ينبغي أن يفعلوا أشياء لبعضهم البعض للعمل بنجاح كمجموعة، وأن هذه الإجراءات عادة لا تزيد من لياقتهم النسبية داخل المجموعة»[٣]، يمكن أن يؤدي ذلك ـ بحسب ويلسون ـ بالإضافة إلى عوامل أخرى إلى تشكيل عمليات اجتماعية معقدة تؤدي إلى الصلاحية التطورية، يدرج ويلسون رؤيته تلك ضمن ما أسماه لاحقاً: **«المنطق الأساسي للانتخاب متعدد المستويات»**[٤]

يطبّق ويلسون منطقه هذا على مجموعة هائلة من السلوكيات الاجتماعية، بما في ذلك تطور التكاثر الجنسي، والصراعات بين الحيوانات، والاستخدام الحكيم للموارد، وتحذير الآخرين من الحيوانات المفترسة، ومستعمرات الحشرات الاجتماعية، وغيرها[٥]، لا ينكر ويلسون بذلك دور الانتخاب الواقع على مستوى الفرد، إلا أنه يؤكد أن انتخاب المجموعة عنصر مركزي في تطور الأخلاق: «هناك حاجة تفسيرية إلى شيء أكثر من الانتخاب الطبيعي داخل المجموعات الفردية لشرح كيفية تطور الإيثار والسمات الأخرى

---

(١) Ibid:p. 159-160.

(٢) Ibid:p. 158-159.

(٣) Wilson, D. S., & Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4), p.329.

(٤) Ibid:. p.330.

(٥) Ibid:. p.330.

للمجموعة. . تزيد السمات المفيدة للمجموعة بالفعل من ملاءمة المجموعات للبقاء مقارنة بالمجموعات الأخرى»[(١)]

يلخص ويلسون أطروحته ـ في نهاية الأمر ـ بالقول: «عندما طُلب من «الحاخام هيلل الأكبر Hillel the Elder» أن يشرح التوراة في الوقت الذي يمكنه فيه الوقوف على قدم واحدة، ذكر إجابته الشهيرة: «لاتعامل الآخرين بما لا ترضاه لنفسك، كل ماعدا ذلك فهو هامش»، تمكننا رؤية داروين الأصلية والتطورات التي تبعتها. من تقديم الملخص التالي «ذو القدم الواحدة» للأساس النظري الجديد لعلم الأحياء الاجتماعي: «الأنانية تتغلب على الإيثار داخل المجموعات، مجموعات الإيثار تتغلب على المجموعات الأنانية، كل ماعدا ذلك فهو هامش»[(٢)]

على سبيل الإجمال: لم يتم تلقي نظرية ويلسون ـ وداروين من قبله ـ حول حصر تطور الإيثار عبر انتخاب المجموعة بالقبول المطلق في الدوائر المتخصصة، كان جورج ويليامز قد قلل سابقاً من شأن الانتخاب الجماعي وقرر أنه نادر الحدوث، كرّس ويليامز مؤلفه «التكيف والانتخاب الطبيعي» لتأكيد ذلك ولتقرير كون الإيثار لا يحقق منفعة للجماعة في حدِّ ذاتها، وإنَّما للانتخاب الذي يحدث على المستوى الجيني[(٣)]، طور دوكنز فيما بعد نظرية الانتخاب الجيني في عمله الشهير «الجين الأناني»، معرباً عن كون الانتخاب الجماعي يشكو مما أسماه «الغدر الداخلي» الذي يتيح للأفراد المستغلين تحقيق أكبر عوائد للبقاء دونما تضحية تذكر وبالتالي نشر جيناتهم الأنانية وهي ما يعرف بمشكلة «الراكب المجاني» الذي يستفيد دونما بذل يذكر[(٤)]، كان ذلك هو نواة لإشكالية عرفت فيما بعد بـ «إشكالية الانتحار التطوري»[(٥)]

---

(١) Ibid:. p.329.

(٢) Ibid:. p.345.

(٣) Williams, G. C. (1966). Adaptation and natural selection; a critique of some current evolutionary thought.. p.92-124, 193-120.

(٤) Dawkins, R., (1976). The selfish gene. Oxford University Press.. p.8-9, 72-73, 198-199.

(٥) Parvinen, K. (2005). Evolutionary suicide. Acta biotheoretica, 53(3), 241-264.

يعود العهد بالسلوك البشري الإيثاري إلى مؤثرات جينية ـ بشكل رئيس ـ إلى نظريتي هاملتون وتريفيز في ستينيات القرن الفائت، لقد رأى هاملتون أن جينات السلوكيات التي تحسِّن من فرص البقاء للأقارب يمكن أن تستقر وتنتشر في الجماعة ولو أدت لفقدان بعض الأفراد نتيجة سلوكياتهم الإيثارية، حيث إن حمل أقاربهم لذات الجينات يمكّن من استبقائها في أنسالهم وبالتالي استفادة جينات الفرد المضحي نفسه، وهذه النظرية هي ما يعرف بـ: (انتخاب ذوي القربى)[(١)]، أما تريفرز فقد قدم رؤية تفسيرية للإيثار تقضي بكونه تبادلياً على النمط المباشر: «حك ظهري فأحك ظهرك» وكذلك على النمط الجيني غير المباشر «قد ترد جيناتي المعروف لك أو لأحد أقاربك»، فالإيثار يحقق منفعة متبادلة للأفراد في المجموعة، وهذه النظرية هي ما يعرف بـ: «الإيثار المتبادل»[(٢)]

كذلك: تقوم فكرة الجين الأناني على كون الانتقاء الطبيعي حاصل على هذا المستوى الجيني فحسب، يهدف دوكنز ـ كما يقول ـ من كتابه إلى فحص بيولوجيا الإيثار ونقيضتها الأنانية[(٣)]، كتب دوكنز: «أحاول بناء فكرة أن السلوك الحيواني الإيثاري ـ أو الأناني ـ يخضع لسيطرة الجينات بشكل قوي للغاية لكنه غير مباشر وذلك من خلال إملائها لطريقة بناء آلات النجاة وأنظمتها العصبية، إن الجينات تمارس القوة المطلقة على السلوك، إلا أن القرارات اللحظية حول ما يجب فعله بعد ذلك يتخذها الجهاز العصبي، تشبّه الجينات بصناع السياسة المشرعين؛ بينما تشبّه العقول بالمديرين التنفيذيين، لكن عندما أصبحت العقول أكثر تطوراً فقد تولت المزيد والمزيد من قرارات السياسة الفعلية، باستخدام الحيل مثل التعلم والمحاكاة والتنشئة، الاستنتاج

---

(١) Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. II. Journal of theoretical biology, 7(1),. p.17-52.

Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. science, 211(4489) p.1390-1396.

(٢) Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly review of biology, 46(1), 35-57.

(٣) Dawkins, R., (1976). The selfish gene. Oxford University Press. p.1-2.

المنطقي لهذا النسق ـ والذي لم يتم التوصل إليه بعد في أي نوع ـ هو أن الجينات تقدم لآلة البقاء تعليمات سياسة عامة واحدة: افعل ما تعتقد أنه الأفضل لإبقائنا على قيد الحياة»[١]

هذا الجين الأناني ـ بحسب دوكنز ـ ليس له وجود فعلي، إنه جين مجازي يعبر عن رغبة مجازية من قبل الجينات في استنساخ بعضها لأكبر عدد ممكن، إنها مشاعة في عدد من الأفراد في ذات الوقت، وهي قادرة على مساعدة بعضها البعض في البقاء عبر أساليب تظهر وكأنها «إيثار فردي» إلا أنها في الواقع أنانية جينية[٢]، تقدم نظريتا هاملتون وتريفيز ـ هاهنا ـ المساعدة لجينات دوكنز الأنانية عبر نظريتي انتخاب ذوي القربى[٣] والإيثار المتبادل[٤]، تفسر نظرية انتخاب ذوي القربى شيوع الإيثار بين الأقارب على كونه في الواقع محافظة على الجينات الخاصة بالفرد عبر التضحية لإبقائها في أقاربه الذين سينقلونها إلى نسلهم الخاص، وتحاول نظرية الإيثار المتبادل سد باقي الثغرات عبر تفسير الإيثار بكونه مصلحة تبادلية حتى لو نسي الطرفان ذلك فإن جيناتهما ستقوم بالمهمة، لكن ماذا بشأن الغرباء؟ يقول دوكنز بأن: «الأنواع التي لا يتحرك أعضاؤها كثيراً، أو التي يتنقل أعضاؤها في مجاميع صغيرة، قد يكون من الجيد الاعتقاد بأن أي فرد عشوائي تقابله قريباً منك إلى حد ما. في هذه الحالة: يمكن أن يكون لقاعدة «كن لطيفاً مع أي فرد من الأنواع التي تقابلها» قيمة إيجابية للبقاء»[٥]، ماذا بشأن الإيثار الذي يتجاوز أفراد النوع، كما لو خاطر إنسان ما لإنقاذ قطة عالقة؟ أو كما ينقذ الدولفين سباحاً بشرياً غارقاً؟ يصل دوكنز هنا إلى عنق الزجاجة قائلاً بإن كلا النوعين إما شذوذ التطوري «تطفري» أو نتاج ثانوي «غير مقصود» لهذا التكيف الأناني، فيما

(١) Ibid:. p.64.

(٢) Ibid:. p.95.

(٣) Ibid:. p.97.

(٤) Ibid:. p.179-180.

(٥) Ibid:. p.108.

بعد، توسع فيليب كيتشر في هذه الافتراضات التطورية عبر ما أسماه «تطور الإيثار النفسي إلى التوجيه المعياري»[١]

المشكلة في السردية التطورية للإيثار أنها ليست «قصصاً» فحسب كما يقول جولد[٢]، بل في كونها قصة تشتكي من ثغرات واسعة النطاق، لقد مر بنا في الفصل الأول النقد الحاد الذي وجهه ليونتين للقصة الإيثارية ـ وهو التطوري المبرز العارف بما يقول ـ حينما كتب: «المشكلة الحقيقيّة للتفسير الذي يستند على النفع المباشر، أو انتخاب الأقارب، أو الإيثار المتبادل ـ إن كان شيء من ذلك مفيداً في التفسير ـ أنه يمكن اختراع أي قصّة توضح التفوق في الانتخاب الطبيعي لكل صفة يمكن تخيلها، حين يجتمع التفوق في انتخاب الفرد مع انتخاب الأقارب مع الإيثار المتبادل؛ يصعب تخيل أي صفة بشريّة ليس لها سيناريو معقول لتبرير تفوقها الانتخابي، المشكلة الحقيقيّة تكمن في كشف صحّتها، ولذا علينا التفريق بين القصص المعقولة ـ القصص التي قد تكون صحيحة ـ وبين القصص التي حدثت بالفعل. ـ كيف نحدد: هل ظهور سلوك الإيثار عند البشر سببه انتخاب الأقارب أم الإيثار المتبادل؟ كحد أدنى، يمكن أن نطلب أي دليل على أن هذه العمليات الانتخابية تحدث في وقتنا الحاضر، لكن الحقيقة أنه لم يسبق لأحد حتى الآن أن قاس في أي مجتمع بشري الأثر المحفّز للتكاثر والأثر المعيق للتكاثر لأي سلوك بشري، كل التفسيرات المطروحة لتطوّر السلوك البشري تشبه تفسيرات قصص روديارد كبلينغ[٣] عن كيف حصل الجمل مثلاً على سنامه أو كيف حصل الفيل على خرطومه. إنها مجرّد قصص، لقد أضحى العلم لعبة بهذا»[٤]، «إنهم يبدأون بالصفة، ثم يخترعون لها أصلا يفترض أن الصفة نفسها هي السبب الكفء

---

(١) Kitcher, P. (2006). Between fragile altruism and morality: Evolution and the emergence of normative guidance. Evolutionary ethics and contemporary biology,. p.168.

(٢) Sociobiology (Stanford Encyclopedia of Philosophy) ḺḺḺḺ Harmon Holcomb & Jason Byron, First published Mon Nov 11, 2013; substantive revision Tue Jan 16, 2018.

(٣) قصص خيالية عالمية.

(٤) Lewontin, R. (1992). Biology as ideology: The doctrine of DNA. New York, NY, Harper Perennial. p.100.

لتطورها»[١]

تكمن إشكالية مثل هذا النوع من التفسيرات في قيامها على مجرد «الإمكان» المنطقي، والمشكلة في الاستدلال القائم على الإمكان الذهني المجرد ـ كما هنا ـ واهن جداً وحاصله ـ كما ذكر ابن تيمية والآمدي ـ عدم العلم بامتناع تحقق الشيء، فهي دعوى سلبية لا تفيد العلم بالشيء ولا حتى العلم بالإمكان الخارجي الواقعي[٢]، يدل لهذا حجم الضبابية والغموض في مفهوم «أنانية الجين» وتفشيه المجازي في أفراد النوع ـ التي تذكرنا بغموض الانتخاب الطبيعي ذاته العائد إلى مجازيته ـ مما جعل جمعاً من كبار التطورين وصمها بكونها: «غير مصقولة»[٣] و«غير مؤكدة» و«غير مفيدة في التفسير»[٤]، و«ميتافيزيقية»[٥] وأن «الحديث عن الميمات لا يفعل شيئاً للتغلب على المشكلات الهائلة»[٦]، لقد انزعج جولد من فكرة انفصال المورثات عن الفرد وكونها جزيئات قابلة للانقسام بمعزل عن الكائن الحي الذي توظفه بدورها لنشر سماتها، لا يمكن ـ بحسب جولد ـ تفكيك الفرد إلى قطع صغيرة من الترميز الوراثي، فالقطع الصغيرة لا معنى لها خارج بيئة الجسم الذي هي منه، فضلاً عن دعمها لتكثيف نشر سلوك معين[٧]

أيضا: لا تحل مثل هذه التفسيرات ـ في الواقع ـ إشكالية الانتحار التطوري التي تمكن المستغلين من الاستئثار بالموارد دون غيرهم ومن ثم نقل

---

(١) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books (2017). p.264.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية ٦/ ٤٠٥ وغاية المرام في علم الكلام للآمدي ص٢٧٢.

(٣) Ruse, M. (2008). Charles Darwin. Wiley-Blackwell. p.280.

(٤) Ibid:. p.281.

(٥) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub,. p.185.

(٦) Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.192 Philosophy of Science Association.

(٧) Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.269.

جيناتهم بما يفضي تصدر جيناتهم الأنانية واندثار السلوكيات الإيثارية، إضافة إلى فناء الموارد الشحيحة، بينما لا يظهر أن هذا سلوك الطبيعة، إن التفسيرات القائمة على الجين لاتجيب ـ رغم كلفتها التفسيرية ـ على معضلة وجوب نصرة الانتخاب الطبيعي للأفراد المستغلين والتي لا يظهر تحققها في الواقع حيث إن الممالك الطبيعية ما زالت الظواهر الإيثارية متفشية فيها بشكل جلي، كتب جليبرت روبرتس: «مشكلة الاستغلال ما زالت منتشرة لدرجة أن الإيثار المتبادل من المرجح أنه يعمل في ظروف مقيدة... تكمن المشكلة الرئيسية في ربط هذه النظرية بالأدلة، حتى الآن: هناك القليل من الأدلة على هذه النظرية» يتسائل جيلبرت: «حتى لو أثبتت النظرية أنها سليمة أساساً، وحتى ما إذا افترضنا خلو العديد من الأمثلة من إثارة الجدل: هل يمكن أن توفر المعاملة بالمثل تفسيراً عاماً للسلوكيات الإيثارية بين الغرباء؟ ليس من الواضح كيف يمكن أن تفسر المعاملة بالمثل الإيثار الذي يعود بالفائدة على المجموعة»(١)

في صدر إحدى أوراقه، كتب فيليب كيتشر: «طوال القرن العشرين، واجه علم الأحياء مشكلة نظرية تتعلق بكيفية التوفيق بين إمكانية السلوك الإيثاري والانتقاء الطبيعي الداروني»(٢) كما كُتب في ورقة أخرى: «أصل الإيثار يعد مشكلة أساسية في التطور»(٣)، وقالت ثالثة: «حتى لو كان الإيثار النفسي موجوداً في بعض ـ أو حتى كافة ـ المجموعات البشرية، فقد لا يكون هناك تفسير تطوري بحت لوجود الإيثار النفسي»(٤)

وبعد: فإن إحدى أكبر الاتهامات التي توجه للنظرية التطورية الوصفية

---

(١) Roberts, G. (1998). Competitive altruism: from reciprocity to the handicap principle. Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences, 265(1394), 427-431.

(٢) Kitcher, P. (2006). Between fragile altruism and morality: Evolution and the emergence of normative guidance. Evolutionary ethics and contemporary biology, 159-77.

(٣) Kreft, J. U. (2004). Biofilms promote altruism. Microbiology, 150(8), 2751-2760.

(٤) Stich, S. (2016). Why there might not be an evolutionary explanation for psychological altruism. Studies in history and philosophy of science part C: Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences, 56, 3-6.

هي دعمها ـ المباشر وغير المباشر ـ للحتمية البيولوجية[1]، يقول ليونتين: «إن التأكيد على كون الإيثار نتيجة انتخاب للأنانية التكاثرية فيه تسويغ عمومي للأنانية الفردية، لقد أدمج ولسون نفسه في الليبرالية الجديدة المحافظة التي تنادي بأن المجتمع تتم خدمته بشكل أفضل عندما يقوم كل فرد بالعمل بأسلوب يخدم به نفسه، ولا يحد في ذلك إلا حد الإضرار بالآخرين، إن البيولوجيا الاجتماعية ليست إلا محاولة أخرى لوضع أساس لآدم سميث قائم على العلم الطبيعي»[2]

لا يوافق البيولوجيون الاجتماعيون على هذه الاتهامات، ويجيبون عنها بأن توصيف الواقع لا يعني تبريره: «لقد صرحت بأننا إذا كنا نرغب في بناء مجتمع يتعاون فيه الأفراد بسخاء وبلا أنانية لأجل الصالح العام، فإنه يمكننا أن نتوقع القليل من المساعدة من الطبيعة البيولوجية. دعونا نحاول تعليم الكرم والإيثار فقد ولدنا أنانيين. دعونا نفهم ما الذي تريده جيناتنا الأنانية إذ قد تتاح لنا ـ على الأقل ـ الفرصة لإفساد مخططاتها وهو أمر لم يطمح إليه أي نوع حيواني من قبلنا»[3] «ترشدنا جيناتنا أن نكون أنانيين، لكننا لسنا بالضرورة مجبرين على طاعتها طوال حياتنا، قد يكون تعلم الإيثار أكثر صعوبة مما لو كنا مبرمجين وراثياً لنكون مؤمنين بالإيثار»[4]

على الرغم من شاعرية هذه النصوص ودغدغتها للعواطف إلا أنها تخفي تناقضاً جوهرياً، إن نقاد البيولوجيا الاجتماعية لا يستهدفون بهجومهم رؤى ويلسون ودوكنز حيال النهوض بالعالم ومعاكسة قانون الغاب الذي يمليه الانتخاب الطبيعي، بل إنهم يستهدفون الأطروحات الوصفية الاجتماعية التي

---

(١) Kitcher, P. (1985). Vaulting ambition: Sociobiology and the questfor human nature. p.61.
and: Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books. p.236.

(٢) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. (1984). Not in our genes: Biology, ideology and human nature. Haymarket Books.. p.264.

(٣) Dawkins, R., (1976). The selfish gene. Oxford University Press. p.1-2.

(٤) Ibid:. p.281.

اشتقت من البيولوجيا ذاتها وماتحمله من التزام ضمني يدفع معتنقيها إلى التماشي مع قانون الطبيعة، أو على الأقل خفوت مقاومته، إذ لا ثمة ناقل لذلك المقتنع لحرف وجهة نظره عن غير ذلك.

لقد اقترح بعض التطوريين طرقاً للتوليف بين الحتميتين الثقافية والبيولوجية[١]، وعلى أنها تميل في عمومها لإخضاع الأولى للثانية؛ إلا أن افتراض أصل طبيعي لأي سلوك ضار لا يزال مشكلاً في حمولته التبريرية، على سبيل المثال: افتراض أصل طبيعي للاغتصاب ـ كما فعل ثورنهيل وبالمر[٢] ـ قد يعطي مسوغاً للمغتصب على فعلته حتى مع افتراض وجود مفاهيم مشوهة ـ مكتسبة بالتثاقف ـ لديه عن الضحية، وحتى مع تصريح المفترضين التطوريين مراراً وتكراراً برفضتهم لفعلته، لاتقدم مثل هذه الأعذار حلاً لمشكل الدعم الذي يقدمه علم النفس التطوري لمثيلات تلك الظواهر السلبية.

في مثال أكثر صلة: نشرت مجلة الأمن الدولي ـ الصادرة عن جامعة هارفرد ـ ورقة كتبها برادلي ثاير ـ أستاذ العلوم السياسية بجامعة مينيسوتا ـ حول تأسيس تطوري جديد لنظرية الواقعية السياسية، يقرر ثاير في تلك الورقة أن المفاهيم الكبرى التي تقوم عليها هذه النظرية لتفسير العلاقات الدولية داروينية بامتياز، تشمل هذه المفاهيم (الأنانية الدولية والسعي إلى الهيمنة، الفوضى الصراعية، السعي للمصلحة القومية وتعزيز الأمن والبقاء، الاعتماد على الذات القوية)، من وجهة نظر ثاير: لا بد من حرف الاحتجاج على مفاهيم الواقعية الدولية المستند إلى حجج ميكافيلي وهوبز القاضية بشرّية البشر واندفاعهم نحو الأثرة والسيطرة والعداء للأجانب، والتي هي في أصلها ميتافيزيقية أو دينية ـ عبر إقحام دور الشيطان أو الخطيئة ـ إلى حجج علمية

---

(١) Durham, W. H. (1976). The adaptive significance of cultural behavior. Human Ecology, 4(2),. p.90.

(٢) Thornhill, R., & Palmer, C. T. (2001). A natural history of rape: Biological bases of sexual coercion. MIT press.. p.79, 113.

And: Ward, T., & Siegert, R. (2002). Rape and evolutionary psychology: a critique of Thornhill and Palmer's theory. Aggression and violent behavior, 7(2), 160.

تمثل أساساً تفسيرياً متيناً، ولا حجة أنسب لذلك من النظرية التطورية، إنها تقدم «أساساً فكرياً للحجة الواقعية عبر تأكيدها بأن السلوك الأناني المهيمن هو نتيجة التطور البشري»[1] وبالتالي فإنها تقدم ـ كما يؤكد ثاير ـ دعماً للنظرية الواقعية سيسهم في تحسين بنائها التفسيري وتنشيط قدرتها الأداتية[2]، هذا لا يعني ـ في نهاية الأمر ـ إلّا أن مقتضيات النظرية الواقعية «طبيعية» و«مفسرة علمياً»، وأي آمال تضادها من تحقيق السلام والتكافل الدولي والعدالة العالمية ليست سوى «متطلبات لاطبيعية» في أحسن أحوالها.

في واقع الأمر: لا يقدم الداروينيون اهتماماً يذكر بمعاكسة إملاءات الطبيعة كما يدعون، ولا حتى الاهتمام بتقليل كوارثها عبر احتواء المنكوبين، في مقولة مؤثرة؛ أنشأ عالم الكونيات الشهير جورج إيليس يقول: «إن وجهة النظر التي قدمها ريتشارد دوكينز وزملاؤه لا تحاول الاقتراب من قضايا العالم الحقيقي المتعلقة بالعدالة والسلام والرفاهية بصلة تذكر. ما هي الحركة التي قادوها فيما يتعلق بالفقر أو العبودية أو اعتلال الصحة أو أي جانب آخر لتحسين نوعية الحياة؟ لتخفيف المعاناة؟ في النهاية، من ثمارهم ستعرفهم. يقدم لنا الإلحاد العلمي آفاقاً قاتمة وعقيمة جداً للمستقبل ـ لا يظهر أنه يُنتج محبة في المجتمع أو أعمالاً جيدة على الأرض، هذه الحقيقة وحدها تظهر مدى القصور العميق في هذا الموقف»[3]

ـ ثانياً: نظرية الأخلاقيات المعيارية:

الأخلاق المعيارية هي دراسة السلوك الأخلاقي من حيث تقييمه وتوجيهه، وهي فرع من الأخلاق الفلسفية التي تبحث في الأسئلة التي تنشأ فيما يتعلق بكيفية التصرف بالمعنى الأخلاقي، وهي نفسها النظرية «الينبغية»

---

(١) Thayer, B. A. (2000). Bringing in Darwin: Evolutionary theory, realism, and international politics. International Security, 25(2),. p.125.

(٢) Ibid:. p.124-130.

(٣) Ellis, G. (2009). Faith, Hope and Doubt in Times of Uncertainty: Combining the Realms of Scientific and Spiritual Inquiry, ReadHowYouWant. com. p.39.

التي تعنى بتوجيهات التصرفات الأخلاقية، وتتميز الأخلاق المعيارية عن الأخلاق الوصفية، بأن الأخيرة محض تحقيق تجريبي في المعتقدات الأخلاقية للناس، بينما تطمح الأخلاق المعيارية على تشييد نظرة سلوكية تفحص معايير الصواب والخطأ وتقضي في ذلك، ويميل جزء كبير من الداروينيين ـ جلهم من البيولوجيين الاجتماعيين كما مر آنفاً ـ للاعتقاد بأن الرؤية التطورية قادرة على منحنا نظرية معيارية متماسكة[١]

يعود تاريخ هذا النهج إلى الداروينية الكلاسكية، لقد كان داروين وسبنسر وهيكل ومن معهم مهتمين بتشييد نظرية سلوكية منبثقة من المبادئ التطورية، أما داروين فقد عارض فكرة اشتقاق نظريته المعيارية من نفعية ميل وبنثنام، وشدد أن رؤيته تقضي بأن الأفراد تصرفوا بشكل غريزي لتجنب الرذيلة والبحث عن الفضيلة دون أي حسابات عقلانية للمنفعة[٢]، وبذا كان يعتقد أن نظريته مختلفة تماماً عن النفعية العامة، إن السلوك الأخلاقي الناشئ عن اختيار المجتمع اللاواعي موجه في النهاية ـ من قبل الانتخاب الطبيعي ـ إلى قوة وصحة المجموعة التي تعزز من بقائها، وليس إلى ملذات أعضائها الفرديين. وهذا يؤكد ـ وفقاً لداروين ـ أن معيار الأخلاق لم يكن السعادة العامة؛ بل هو الصالح العام، الذي فسره على أنه رفاهية المجموعة وبقاؤها[٣]

لا يبدو أن تنظير داروين يتجاوز الحدود الوصفية، إنه في أحسن أحواله وصف للمعيار الأخلاقي «اللاواعي» للمجتمع، لا يجيب تصور داروين ـ بحسب دوريس شرودر ـ عن **سؤال التمييز** بين الخير والشر، **وسؤال الإلزام** بفعل الأول واجتناب الثاني[٤]، ثم إن تصور داروين لا يبتعد كثيراً عن

---

(١) James, S. M. (2010). An introduction to evolutionary ethics. John Wiley & Sons. p.4-5.
And: Thompson, P. (Ed.). (1995). Issues in evolutionary ethics. Suny Press. P.204.

(٢) Richards, R. J. (2021). A defense of evolutionary ethics. In Philosophy after Darwin Princeton University Press. p.269.

(٣) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.85-95.

(٤) Schroeder, D. (2001). Evolutionary ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy (2001).

المضامين النفعية الخالصة، إذ لم يكن النفعيون الأوائل يتطرفون في تعظيم اللذات الفردية مقابل تدني المصالح الجماعية، إن كتابات جون ستيورات ميل ـ على سبيل المثال ـ تشير إلى أنه يقصد بالسعادة العامة: المصلحة العامة المحققة للنفع العام بل إنه نص عليها في بعض المواضع[1]، كما أن حديثه عن الضمير الأخلاقي[2] مقارب لما قرره داروين مما يشير إلى احتمالية اقتباس الثاني من الأول.

أما سبنسر فإنه حاول ضخ وصفية داروين الأخلاقية بفاعلية معيارية تقتضي اتخاذ البشر موقفاً واعياً مسانداً للانتخاب الطبيعي عبر تفعيل الخير الأخلاقي الآيل إلى المتعة وتجنيب الشر الأخلاقي المفسر بيولوجيا بالألم[3]، إلا أن المتعة والألم والشر والخير ليست إلا وفق رؤية الانتخاب الطبيعي نفسه لا رؤيتنا نحن، لذا فإنه يؤمن بـ«مبدأ عدم التدخل laissez-faire» لضمان دفع عجلة التطور إلى الأفضل، أي إلى الخير الأخلاقي: «يجب اعتبار التصورات والمشاعر الأخلاقية جزءاً من ظاهرة الحياة ككل، وعلينا أن نتعامل مع الإنسان باعتباره نتاجاً للتطور، وأن نتعامل مع المجتمع باعتباره قناة لإمضاء التطور، ومع الظواهر الأخلاقية كمنتجات للتطور»[4]، لذا: «يجب على الجميع تجنب الإيثارية الطائشة التي يمكن أن تجلب الشرور على الآخرين، وهي شرور غالباً ما تكون أكبر من تلك التي تنتجها الأنانية بأكملها»[5]، وبالتالي: فـ«إن دعم الرديء في التكاثر هو في واقع الأمر مثل توفير عدد كبير من الأعداء لأحفادنا»[6]

كان سبنسر يرى أن خلع السمة الألهية للأخلاق لا يحيلها إلّا إلى

---

(١) Mill, J. S. (1897). Utilitarianism, Longmans, Green and Company. p.71-79.

(٢) Ibid:. p.60-61.

(٣) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton,. p.570-574.

(٤) Ibid:. p.478.

(٥) Ibid:. p.484.

(٦) Spencer, H. (1874). The study of sociology (Vol. 5). NewYork: D. Appleton. p.345.

التطور بوصفه القالب العلمي الوحيد القابل لتدشين رؤية معيارية مثمرة[١]، لم يوافق هنري سيدجويك ـ الفيلسوف النفعي المعاصر لسبنسر ـ على مبدأ إخضاع الأخلاق للمنطق التطوري وافترض ـ متشككاً في إمكانية الفصل بين الإيمان والدين[٢] ـ أن تطوير المعيارية النفعية للأخلاق قد يتحصل بواسطة المبادئ التجريبية التقليدية لا التطورية[٣] لقد استاء سيدجويك من تقريرات سبنسر حول تطبيق الحيادية أمام الانتخاب الطبيعي عبر تمكينه من القضاء على الأضعف ودار بينهما جدل حاد[٤] على خلفية آراء سبنسر التي قال في إحداها: «إلى جانب التجاهل المعتاد لحقيقة كون جودة المجتمع تتدنى جسدياً عندما يتم الاحتفاظ «الاصطناعي» بأضعف أعضائه، هناك إهمال معتاد لحقيقة أن جودة المجتمع تتدهور أخلاقياً وفكرياً من خلال الاحتفاظ الاصطناعي لأولئك الذين هم أقل قدرة على الاعتناء بأنفسهم»[٥]، وقال في أخرى: «يجب أن نعترف بأن الترتيبات الاجتماعية التي تؤخر تكاثر العقول الرفيعة وتسهل تكاثر العقول الوضيعة يجب أن تكون ضارة للغاية، لأنه إذا تمت مساعدة غير المستحقين على الزيادة، من خلال حمايتهم من الفناء الطبيعي الذي قد يترتب على عدم استحقاقهم بشكل عفوي، فإن التأثير هو إنتاج أجيال متعاقبة وضيعة. . . إنه تخزين متعمد للبؤس الذي تعيشه الأجيال القادمة، ليس هناك لعنة يمكن منحها للأجيال القادمة أعظم من توريثهم عدداً متزايداً من الأغبياء والعاطلين والمجرمين»[٦]، وصب جام غضبه على أرباب العمل الخيري المسؤولين في نظره عن تكاثر الفقراء وإطالة أمداء حيواتهم: «قد

---

(١) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton. p.334-335.

(٢) Gray, J. (2011). The immortalization commission: science and the strange quest to cheat death. Farrar, Straus and Giroux. p.28.

(٣) Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork: D. Appleton,p . p.570-574.

(٤) Allhoff, F. (2003). Evolutionary ethics from Darwin to Moore. History and philosophy of the life sciences,. p.51-79.

(٥) Spencer, H. (1874). The study of sociology (Vol. 5). NewYork: D. Appleton. p.345.

(٦) Ibid:. p.343-345.

يكون هناك شك في ما إذا كان العمل الخيري بتركيزه على التخفيف للألم المباشر والتجاهل المستمر للأذى غير المباشر لا يسبب قدراً إجمالياً من البؤس أكبر مما تسببه الأنانية المتطرفة، إن المعطي الطائش الذي يرفض النظر في التأثيرات البعيدة لسخائه المتقلب، لا يقف بدرجة أعلى من السكير الذي لا يفكّر إلا في متعة اليوم ويتجاهل ألم الغد، أو المبذر الذي يبحث عن المسرات الفورية على حساب الفقر المدقع اللاحق، بل إنه أسوأ منه في بعض النواحي، لأنه بتلذذه فور حصوله على متعة العطاء؛ فإنه يفر هارباً بنفسه ليترك الآخرين من بعده ينوؤون بحمل بؤس المستقبل»[١]

رفض توماس هكسلي ـ كما مر سابقاً ـ المعيارية التطورية برمتها، لقد شعر بتعاكس المسارين البيولوجي والأخلاقي وبحجم النتائج الكارثية التي يؤديها تطبيق أحدهما على الآخر[٢]، وتحدث عن ارتباط ذلك بمغالطة هيوم ـ دون أن يسميه ـ والتي عرفت لاحقاً بالمغالطة الطبيعية[٣]، إلا أن النظرية العواقبية والتي كانت متعاظمة في القرن التاسع عشر وما قبله نتيجة المد الاستعماري والصراع على انتهاب الدول الفقيرة من قبل الغرب والشرق ـ كان قد بدأت تفعيل التعاليم السبنسرية[٤]، عبر أشهر إيديولوجياتها: تحسين النسل والتراتبية العرقية.

ـ تحسين النسل:

افترضت النظرة العواقبية أن تحديد صوابية الفعل الأخلاقية معتمد على عواقب ذلك الفعل، أو حتى مبرراته المنطقية[٥]، ولما تلاقحت العواقبية بالداروينية في أذهان جملة من مفكري القرن التاسع عشر نتج عن ذلك اعتبار

---

(١) Ibid: p.345.

(٢) Huxley, T. H. (1893). Evolution and ethics. London: Macmillan. p.31.

(٣) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.. p.469.

(٤) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.108-109.

(٥) Scheffler, S. (Ed.). (1988). Consequentialism and its Critics. Oxford University Press on Demand.. p.85-90.
And: Sylvan, K. Critical Notice of Epistemic Consequentialism (eds. Ahlstrom-Vij and Dunn). Analysis. p.2.

دعم الانتخاب الطبيعي بالإجراءات البشرية ـ وليس مجرد إفساح المجال له ـ لازماً، تزعم التأسيس النظري لهذا المشروع: الدارويني النشط فرانسيس جالتون وابن خالة داروين الذي عرف اليوجينيا بأنها: «العلم الذي يعالج المؤثرات التي تحسن من نوعية عرق ما»[١] وكان دافعه للتفكير في ذلك قلقه على مستقبل العرق الإنجليزي[٢]

فيما بعد، عرفت اليوجينيا ـ أو علم تحسين النسل ـ بأنها: العلم الذي يهدف إلى إجراء الانتخاب الطبيعي صناعياً عن طريق استغلال المعلومات المتاحة عن الجينات المسؤولة عن الصفات الوراثية المرغوبة والتخلص من الصفات المرفوضة[٣]

في بدايات اليوجينيا، حاول جالتون إثبات وجود تفاوت ذهني بين الأعراق: فالسود يحتلون مرتبة أدنى بدرجتين من الانجليز من حيث الذكاء[٤]، لقد نجم عن الاتحادات التزاوجية بين العرقين ـ وفق اعتقاده ـ تناقص كبير في عدد خارقي الذكاء[٥] ومن ثم: اقترح السيطرة على الزيجات للحد من امتزاج الأعراق الأدنى بالأعراق الأعلى، وذلك ـ كما يقول ـ أسوة بالاستيلاد الاصناعي الذي يجريه الرعاة على الخيول والكلاب؛ للحصول على سلالات متميزة[٦]

كان داروين يرقب أطروحات جالتون باهتمام بالغ، لقد ربطت بين الرجلين علاقة تثاقفية عميقة إلى جانب القرابة، وأشار إلى آرائه مشيداً بها في غير ما موضع[٧]، وفي أحد المواضع: صرح باستمداده لأفكار جالتون

---

(١) Galton, F. (1909). Essays in eugenics. Eugenics Education Society. p.35.

(٢) Ibid: . p.40-58.

(٣) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.12.
And: Allen, G. E. (2001). Is a new eugenics afoot?. Science, 294(5540), 59-61.

(٤) Galton, F. (1869). Hereditary genius. Macmillan and Company. p.338-339.

(٥) Ibid: . p.64-65, 308-309.

(٦) Ibid:. p.1.

(٧) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.99, 106, 164, 179.

اليوجينية[1] ثم أفاض في تعاطيها: «إننا كأمم متحضرة، نبذل أقصى جهدنا لكبح عملية التخلص (التي يقوم بها الانتخاب الطبيعي)، إننا نقوم ببناء الملاجئ للمعتوهين والعاجزين والمرضى، ونقوم بسن قانون لإعالة الفقراء، وأطباؤنا يقومون ببذل أقصى مهاراتهم لإنقاذ حياة كل فرد حتى آخر لحظة، كما أن التلقيح الوقائي قد أبقى على حياة الآلاف الذين نتيجة تكوينهم الضعيف كان من شأنهم في الماضي أن يستسلموا لداء الجدري، وبهذا فإن الضعاف في الأمم المتحضرة يقومون بالإكثار من صنفهم، ولن يشك أحد من الذين يقومون باستيلاد الحيوانات الداجنة في تأكيد ضرر هذا الأمر بدرجة عالية للجنس البشري. . . وباستثناء الحالة الخاصة بالإنسان، فإنه من الصعب إيجاد شخص على درجة من الجهل لكي يقوم بالسماح لأكثر حيواناته سوءاً بالتوالد»[2] لكنه يؤكد بعد ذلك أن المساعدة التي نشعر بأننا مجبرون على تقديمها للعجزة هي نتيجة لغريزة التعاطف التي تم اكتسابها كجزء من الغرائز الاجتماعية وكبحها سيكون كبحاً لأسمى أجزاء طبيعتنا البشرية، مع ذلك، يعود داروين ملمحاً إلى الحلول السبنسرية وسياسات عدم التدخل، مع التوصية بتضييق نطاقات تطبيقها: «من الممكن للجراح أن يجعل نفسه قاسياً في الوقت الذي يقوم فيه بإجراء عملية جراحية، وذلك لأنه يعلم أنه يتصرف للصالح الخاص بمريضه، ولكن إن كان لنا أن نقوم عن قصد بإهمال الضعيف والعاجز، فإن ذلك ممكن أن يكون فقط من أجل مصلحة طارئة، ومع وجود كارثة ساحقة»[3]

يقترح داروين بعد ذلك ان نستسلم آسفين لإشكالات تكاثر الضعفاء وكبح مفعول الانتخاب الطبيعي، إلا أن هناك إجراءً وقائياً يلزم التقيد به ـ على الأقل ـ لمنع التدهور الاجتماعي: «هو أن الأعضاء الأضعف والأردأ لا يتزوجون بنفس الحرية التي يتزاوج بها الأصحاء عن طريق تجنب الضعيف

(١) Ibid:. p.161.

(٢) Ibid:. p.161.

(٣) Ibid:. p.162.

للزواج»[١]

وفي موضع آخر يُجلّي التآثر بين جالتون وداروين يقول الأخير: «يتعين على جميع من لا يستطيعون تجنب الفقر المدقع لأطفالهم، أن يحجموا عن الاقتران، وذلك لأن الفقر ليس شراً كبيرا فقط، ولكنه يميل إلى زيادة نفسه، عن طريق أنه يودي إلى التهور في الاقتران، وعلى الجانب الآخر ـ كما علق السيد جالتون ـ فإنه إذا قام الحصيف بتجنب الزواج، بينما يقدم المتهور على الاقتران، فإن الأعضاء المنحطين يميلون إلى الحلول، محل الأعضاء الأفضل في المجتمع... من خلال تصارع على البقاء»[٢]

يقدم داروين في هذين النصين فكراً تصالحياً مع الفكر اليوجيني إن لم نقل بتبنيه الناعم له، لكن يبدو أن هناك مؤسساً لليوجينيا سبق الرجلين، ذاك هو توماس مالتوس الذي عرض للأفكار ذاتها في كتابه «مقالة حول مبادئ السكان»[٣]، وبدا له تأثير مزدوج على ابني الخالة.

ذاعت آراء جالتون اليوجينية بين الناس مطلع القرن العشرين، واكتسبت أتباعاً كثراً بالولايات المتحدة والدول الأوروبية وتزامن انتشارها بانحراف بؤرة التركيز عن مجرد تشجيع «تحسين النسل» عبر استيلاد الأفضل للتحول إلى إيقاف «سوء النسل» نتيجة استيلاد الأسوأ الذي يعني «ضعاف العقول» من مدمني الكحول ومرضى الصرع والمجرمين، وأيا من المتأخرين عقلياً، حيث أعلن اليوجينيون اهتمامهم بوقف التدهور الاجتماعي عن طريق تحليله وراثياً، وكان «القصور الذهني» الذي يحدد باختبارات الذكاء يفسر دائماً بأنه أصل ضروب كثيرة من السلوك الاجتماعي المنحط[٤]، ليس ذلك فحسب، بل كان

---

(١) Ibid:. p.162.

(٢) Ibid:. p.167.

(٣) Malthus, T. R. (1872). An Essay on the Principle of Population. p.3-4.

(٤) Ridley, M., & Prebble, S. (1999). Genome: The autobiography of a species in 23 chapters, London: Fourth Estate. p.289.
and: Kevles, D. J., & Hood, L. E. (Eds.). (1992). The code of codes: Scientific and social issues in the human genome project. Harvard University Press. p.4-7.

أحد دوافع العمل اليوجيني الجاد الحفاظ على نقاء العرق الأمريكي ذي الأصول الأوروبية من طوفان الهجرة المختلطة الأعراق، لقد طرح بول بوبينوي ـ أحد أشهر الأسماء النشطة في التنظير والعمل الجاد لتحسين النسل ـ مقترحات عدة لوقف اندفاع الهجرة: «المفزعة بدرجة تفوق الخيال»[١] على حد وصفه.

نتيجة لذلك: أجريت كثير من الأبحاث اليوجينية بمعاهد خصصت لذلك، كان من أشهرها معمل جالتون لليوجينيا القومية بكلية الجامعة في لندن، ومكتب السجل اليوجيني التابع لمعهد كارنيجي بواشنطن، وقد أدت نتائج دراساتهما إلى نتائج متحاملة عرقياً ومعادية للفقراء والضعفاء، أبرزها تقييد الهجرة للأعراق العليا ـ التي يمثل الجنس الآري أسماها ـ وسن قوانين التعقيم الإجباري لغير اللائقين عقلياً وفق المنظور اليوجيني[٢] واستمرت ولاية فرجينيا على العمل بقوانين التعقيم الإجباري حتى سبعينيات القرن المنصرم، وبحلول ذلك الزمن تكون أمريكا «معقل الحرية» عقمت ما يزيد على مئة ألف فرد بدعوى ضعفهم العقلي، وذلك بحسب ما يزيد على ثلاثين قانوناً ـ ما بين قوانين ولايات وقوانين فيدرالية ـ صدرت بين عامي ١٩١٠ و١٩٣٥م وكذلك عقمت السويد ستين ألفاً بالدعوى السابقة[٣]

إحدى النماذج التي يرصدها الكتّاب حول تلك الحقبة، قضية كاري باك، مريضة في «مأوى ولاية فرجينيا لمرضى الصرع وذوي العقلية الضعيفة» كما كان يطلق عليها آنذاك، تم تعقيمها حالما اكتشف أنها تحمل جينات احتمالية لنسل غير لائق اجتماعياً وذلك «دون الإضرار بصحتها العامة لأن رفاهيتها ورفاهية المجتمع سيتم تعزيزها من خلال تعقيمها»، صدر الحكم

---

(١) Popenoe, P., & Johnson, R. H. (1918). Applied eugenics. Good Press. p.298.

(٢) Kevles, D. J., & Hood, L. E. (Eds.). (1992). The code of codes: Scientific and social issues in the human genome project. Harvard University Press. p.4-7.

And: Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Science & Business Media. p.23-24.

(٣) Ridley, M., & Prebble, S. (1999). Genome: The autobiography of a species in 23 chapters, London: Fourth Estate. p.290-291.

بتعقيمها دون موافقتها ونفذ كذلك، كتب القاضي أوليفر هولمز في تبرير الحكم أن «ثلاثة أجيال من الحمقى كافية»(١)

وفيما كان العلم ـ آنذاك ـ يقود إلى الفناء وقمع الحريات؛ كانت سلبية العلماء تتسيد الموقف: «يُحب العلماء الآن أن يقولوا لأنفسهم إن علم تحسين النسل كان ينظر إليه على أنه «علم كاذب» يتجهم له العلماء الحقيقيون، خاصة بعد إعادة اكتشاف القوانين المندلية(٢) على أنهم آنذاك لم تسجل معارضتهم إلا بصورة ضئيلة للغاية، لقد كان معظم العلماء يرحبون بإرضاء غرورهم عندما يعاملون كخبراء في تكنوقراطية جديدة، وكانوا يداومون على حث الحكومة على القيام بإجراءات مباشرة»(٣)، هذا الهجوم الذي وجهه الصحفي العلموي الشهير مات ريدلي إلى العلماء ـ وهو ملحد بالمناسبة ـ يظهر عدم استقلالية العلم الطبيعي عن الظروف السياسية والاجتماعية المحيطة به، لقد كانت العنصرية إذ ذاك مبررة، والقوة هي السائدة، فلم تكن نتائج العلم لتؤول إلا على هوى الأسياد، لقد أيدت أسماء بيولوجية كبرى في العصر الدارويني الوسيط الأفكار اليوجينية، من ضمنهم هالدين وجوليان هكسلي وآخرون، كما آمن بها السياسيون كبرنارد شو الذي رأى أنها الوسيلة الوحيدة الممكنة لإنقاذ الحضارة الإنجليزية، وايدن بول الذي وصف الاختلاط الإثني بـ«الانتحار العرقي»(٤) أما حين كشفت النازية عن نتائج اليوجينيا الكارثية، فإن البيولوجيين اليوم يحاولون إنهاء أي علاقة لعلم تحسين النسل بالبيولوجيا(٥)

---

(١) Abumere, F. A., Giles, D., Kao, Y. Y. S., Klenk, M., Kranak, J., MacKay, K.,... & Rezkalla, P. (2019). Introduction to Philosophy: Ethics. Rebus Community. p.78.

(٢) هي قوانين وراثة كشفت أن عدد حاملي الطفرات الصامتة (الخاملة) أكبر بكثير من عدد أصحاب الطفرات الصريحة (النشطة) وبالتالي تصبح اليوجينيا خادعة علمياً.

(٣) Ridley, M., & Prebble, S. (1999). Genome: The autobiography of a species in 23 chapters, London: Fourth Estate,p. 291.

(٤) Paul, D. (1984). Eugenics and the Left. Journal of the History of Ideas, 567-578.

And: Allen, G. E. (2001). Is a new eugenics afoot?. Science, 294(5540), 59-61.

(٥) Mayr, E. (1997). This is biology: The science of the living world. Universities Press. p.246.

And: Bashford, A., & Levine, P. (Eds.). (2010). The Oxford handbook of the history of eugenics. OUP USA.352.

- التراتبية العرقية:

«لاقت نظريته «نظرية داروين» الخاصة بالبقاء للأصلح ترحيباً حاراً من قبل علماء العلوم الاجتماعية آنذاك الذين اعتقدوا أن البشر قد حقَّقوا مستويات متنوعة من التطوُّر وصلت إلى أوجها في حضارة الرجل الآبي الأبيض، وبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت العنصرية حقيقة مقبولة لدى الغالبية العظمى من علماء الغرب»[(١)]، لقد «اعتقد الانثربولوجيون البارزون آنذاك أن تزاوج الأعراق المختلطة أثمر بناتجهم إلى كونه أقل خصوبة، إلى أن وصل إلى العقم التام في نهاية الأمر... وفي أوائل القرن العشرين، حذر علماء الوراثة من أن التزاوج بين الأعراق «المتباعدة» يمكن أن ينتج ما أطلقوا عليه «التنافر الجيني الذي يثمر تشوهات خفية»[(٢)]

يذكر ستيفن جولد أن الداروينية منحت نظرية التسلسل الهرمي العرقي احتراماً وسلطة علمية فكانت متكأ علمياً للعنصريين الذين نشطوا منعطف القرن التاسع عشر بما رفع من الانتماءات العنصرية في العالم الغربي إلى مستويات مرتفعة[(٣)]، لقد شملت فئة العنصريين علماء وانثربولوجيين مرموقين - كهالدين وباجيهوت وراتزنهوفر وجمبلوفتش[(٤)] - وسياسيين مؤثرين - كبرناند شو - وكتاباً بارزين كهربرت ويلز الذي أكد أن الداروينية قضت كلياً على المساواة بين البشر، وأثبتت رقي بعض الأجناس وتدني الأخرى[(٥)]

يجادل عالم البيولوجيا المناهض للداروينية جيري بيرجمان في كون العنصرية البيولوجية ذات إرث عريق، إنه ينتصر لكونها وليدة العصر الحديث

---

(١) Vidyarthi, L.(1983). Racism, science and pseudo-science: proceedings of the symposium to examine pseudo-scientific theories invoked to justify racism and racial discrimination, Athens, 30 March to 3 April 1981. Unesco. p.54.

(٢) Tucker, W. H. (2007). The ideology of racism: Misusing science to justify racial discrimination. UN Chronicle: The Magazine of the United Nations, XLIV (3). Retrieved from http://unchronicle. un. org/article/ideology-racism-misusing-science-justify-racial-discrimination.

(٣) Gould, S. J. (1985). Ontogeny and phylogeny. Harvard University Press.. p.127-129.

(٤) Randall, J. H. (1976). The making of the modern mind: A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press. p.506.

(٥) Stromberg, R. N. (1975). European intellectual history since 1789. p.177-178.

لا قبله، لا يمكن ـ بحسب بيرجمان ـ العهد بالفكر العنصري البيولوجي إلى ماقبل عصر النهضة الأوروبية[١]، وبعيداً عن مجانبة هذا الرأي للواقع فإن من الواضح أن صعود النظرية التطورية في منتصف القرن التاسع عشر ساهم في إذكاء النعرات العنصرية ومنحها صبغة علمية وشرعية قانونية.

أحد السؤالات المشروعة هنا هو علاقة النظرية التطورية ـ بأصل وضعها ـ بالعنصرية وإثبات التراتبية العرقية، ما مدى دقة التوصيفات البيولوجية المعاصرة من كون الداروينية التقليدية بريئة من تهمة التحيز العرقي، وأنها أسيء فهمها ووظفت توظيفات خاطئة؟ في الواقع: يبدو أن أرباب النظرية الأول مذنبين بالتنظير للفكر العنصري والتفاوت الطبقي بين البشر، أما سبنسر وجالتون وهيكل فقد سبق الكلام عن تبينهم لما يجاوز محض التفكير العنصري، وأما داروين[٢] فبين الأسطر التي خطّها في «تسلسل الإنسان» تتجلى نزعة عنصرية لا تخفى على القارئ العادي فضلاً عن المدقق، فالملكات الذهنية للحيوانات العليا لا تختلف في النوعية عن قدرات «الأعراق» المنحطة والهمجية من الإنسان، وتذوق الزنجي الأفريقي للجمال لا يختلف كثيراً عن الحيوانات رباعية الأيدي[٣]، والنجاح الفائق الذي حققه الإنجليز في استعماراتهم التوسعية يعود إلى ميزات بيولوجية «طاقتهم الجسورة والمتواصلة» تميزوا بها عن غيرهم من الأعراق فأوصلتهم لسيادة الأمم الأقل موهبة كما ألمح[٤]، بل إن النصر الساحق الذي تمكن به الأوروبيون ذوو الأعراق القوقازية من هزيمة «الأتراك» ورد عاديتهم لا يعود في نظر داروين إلا إلى صراع الأعراق وفوقية العرق الأعلى على الأدنى، كتب داروين في إحدى مراسلاته إلى دبيلو جراهام: «تَذكَّر قَدْر الخطر الذي تعرَّضَت له البلاد

---

(١) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.25-29.

(٢) For more on Darwin's relationship to racism see: Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin: a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group.. p.117- 126.

(٣) Darwin, C. (1871). The descent of man, and selection in relation to sex (Vol. 2). J. Murray. p.296-297.

(٤) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company. p.172.

الأوروبية قبل قرونٍ قليلة فيما يتعلق بإخضاعها من قِبل الأتراك، ومدى سخافة مثل هذه الفكرة في الوقت الحاضر! لقد تغلَّبَت الأعراق الأكثر تحضُّراً التي تُسمى بالأعراق القوقازية على الأتراك وهَزمَتهم هزيمةً نكراءَ في معركة الكفاح من أجل البقاء. وإذا نظرنا إلى العالم في عهدٍ ليس بالبعيد، فسنجد عدداً مهولاً من الأعراق الأقل تحضُّراً قد أبادتها الأعراق الأكثر تحضُّراً في جميع أنحاء العالم»[1]

في تسلسل الإنسان، كتب داروين: «في فترة ما في المستقبل، ليست بعيدة بمقياس القرون، يكاد يكون مؤكداً أن الأجناس المتحضرة من البشر ستتمكن من استئصال الأجناس الهمجية والحلول محلها في كل أنحاء العالم. وفي نفس الوقت، ستكون القردة الشبيهة بالإنسان قد استؤصلت بلا شك. وستكون الهوة الفاصلة بين الإنسان وأقرب الكائنات إليه أكثر اتساعا، وفي النتيجة لا يبقى هناك إلا الأعراق الأكثر تمدناً حتى من الأعراق القوقازية البيضاء، وبعض من أنواع القرود الدنيا كقردة البابون، بدلاً من الهوة الموجودة حالياً بين الزنوج وسكان استراليا الأصليين وبين الغوريلا»[2]

يشير داروين في النص السابق أن المنعرج التطوري الإنساني بحتميته التقدمية الانتخابية سيسحق في المستقبل مراحله الانتقالية المتمثلة في القرود غير المذيلة - كالشنبازي والغوريلا - كما سيسحق الأعراق المنحطة كالزنوج والاستراليين الأصليين لصالح أعراق أسمى حتى من قمة الأعراق الحالية «العرق القوقازي الأبيض» فيبيد بذلك المراحل الانتقالية البشرية.

هذه الرؤية الداروينية المتسقة تمام الاتساق مع أساسها المادي أقحمت في علم الأحياء القديم مفاهيم كارثية، إذ استخدمها العنصريون النشطون حينئذ لتقسيم الأعراق البشرية إلى خمسة أقسام مصنفين تدريجياً حسب تفوقهم، حيث يقبع الجنس القوقازي الذي يمثله السكان البيض في أوروبا وأمريكا في

---

(١) Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin. London: Senate,. p.64.

(٢) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company,. p.193.

قمة التصنيف[١]، كما أُستخدمت كدعاية لبعض برامج «حظر الهجرة» العنصرية التي تطالب بمنع هجرة الأشخاص «المنحدرين من سلالة عرقية دونية» كما سبقت الإشارة إليه.

لقد أثبت جمعٌ من المؤرخين تنامي المد العنصري إبان الحرب العالمية الأولى وفي فترة ما بين الحربين في الدراسات البيولوجية والانثربولوجية مما دفع كثيراً منهم للزعم بوجود جذور داروينية للحربين[٢]، ولربما لم تكن الداروينية شرطاً كافياً لحدوثهما لكنها قد تكون شرطا ضرورياً لذلك ـ كما أشار بيرلنسكي في تحليله للنازية[٣] ـ إلا أن أخطر ما غزا العلم من التصورات العنصرية آنذاك هو نظرية التأسل/النكوص الرجعي في علم السلوك الإجرامي.

تقول هذه النظرية إن الإنسان قد يرتد في بعض الأحيان جسدياً وذهنياً إلى مرحلة ما قبل الإنسانية[٤]، اقترح داروين أن هذه الحالة ـ التي سميت لاحقاً بالتأسل الرجعي ـ قد تفسر بعض السمات أو النزعات الشاذة التي تظهر خلال امتداد العملية التطورية: «في البشر: قد تكون أسوأ النزعات التي تظهر أحياناً في بعض العائلات دون أي سبب محدد لتخصيصها بمثابة انعكاسات إلى حالة همجية لم تمح بالكامل بواسطة الأجيال المتعاقبة»[٥]

---

(١) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.61-75.

(٢) Asad, T. (1993). Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press.p..21-23.

And: Crook, P., & Crook, D. P. (1994). Darwinism, war and history: The debate over the biology of war from the'origin of species' to the First World War. Cambridge University Press. p.12-14.

and: Paul, D. B. (2003). Darwin, social Darwinism and eugenics. The Cambridge Companion to Darwin, 214(10.1017).. p.14.

and: Hamilton, R. F., Hamilton, R. F., & Herwig, H. H. (Eds.). (2003). The Origins of World War I. Cambridge University Press. pp.16-28.

(٣) See: the 59th minute of the documentary "Expelled: Intelligence Is Not Allowed: https://www.youtube.-com/watch?v=bl6E9C2BeuE

(٤) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.317.

(٥) Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex: Volume 1, New York: D. Appleton And Company. p.166.

طبق أستاذ الطب النفسي سيزار لومبروسو هذه النظرية على علم الجريمة، توصل لوبروسو من خلال تشريحه لجثة لص مجرم أن مواصفات جمجمته تشبه تلك التي لرئيسيات أدنى، وبالتالي: ناقش بحماس في كتابه «الإنسان المجرم ١٩٧٩م» أن المجرمين هم شكل من أشكال الارتداد لنوع بشري همجي، فالجريمة وراثية والمجرمون لا أمل في تقويمهم لأنهم «ولدوا مجرمين» بحسب وصفه[١]، وقد لاقت نظريته آنذاك اهتماماً وقبولاً واسعين ـ بحسب ستيفن جولد[٢] ـ نتيجة لإلتقائها مع الروح العنصرية السائدة أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين.

فقدت فكرة التأسل الرجعي مصداقيتها بالكامل في الزمن المعاصر[٣]، إلا أن التحليل الشعبي الغربي للسمات الإجرامية لم يستطع تجاوز السمات اللومبروسية كما يذكر الراصدون[٤]، وعلى النقيض من ذلك، ما زالت الجرائم العنصرية وجرائم الكراهية التي تستهدف استئصال الفئات الأدنى ـ التي يرتكبها البيض في العادة ـ متكاثرة في كافة أنحاء العالم بما يشير إلى أن الفئات الدنيا من السود والملونيين مستهدفة بالوصمة الإجرامية حتى ولو كانت ضحية لجرائم البيض.

تعج الكتب المناقشة للعنصرية الغربية بنماذج شتى ذكر فيها العنصريون ـ في الخطابات التي جرت العادة الفئوية أن ينشرها المنفذ قبيل تنفيذه للعملية ـ إلهام الرؤية التطورية لهم في سحق الفئات «الأدنى» وضرورة الإسراع في مد يد العون البشرية لدعم الانتخاب الطبيعي الساعي إلى ذلك، أحد هذه النماذج كان بيكا أوفنين، طالب لم يتجاوز ١٨ من عمره، هاجم عام ٢٠٠٧م مدرسة مهاجرين مودياً بعدد من الطلاب والمعلمين في فنلنداً، وكان قد نشر قبلها

---

(١) Lombroso, C. (1911). Criminal man, New York, Putnam,. p.8-29.

(٢) Gould, S. J., & Gold, S. J. (1996). The mismeasure of man. WW Norton & company.. p.124-136.

(٣) Ibid:. p.180.

(٤) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.334-335.

دوافعه في مقطع فديو على موقع اليوتيوب ـ حذف لاحقاً ـ ذكر فيه انتماءاته الداروينية ودوافعه التطورية[١]

أحد أقسى هذه النماذج واشدها إيلاماً: الهجوم الدموي الذي ارتكبه الإرهابي الأسترالي برينتون تارانت على مسجد النور في نيوزلندا عام ٢٠١٩، لقد كتب تارنت في خطابه الذي نشره على الانترنت قبيل الهجوم أن دافعه لذلك حماية العرق الأبيض من الانقراض الناتج عن الهجرة وتمازج الأعراق والحروب[٢]، هذه الفكرة صاغها في شكل نظريتي مؤامرة تسيطران على الأيدولوجيا الموجهة للعنصرية الدولية: الإبادة الجماعية للبيض، والاستبدال العظيم[٣]

إن تراخي البيض في ضخ جيناتهم البيضاء عبر تناقص أعداد مواليدهم المستفحل أحد الأسباب المهمة التي ستؤدي إلى إبادتهم من حيث يجب أن يكونوا هم المبيدين للدخلاء من الأجناس الأخرى، إن الحل يمكن من وجهة نظره في الإبادة الجماعية لهؤلاء المهاجرين[٤]، لا يركز تارنت ـ وعامة العنصريين من قبله ـ في خطابه وعباراته التي كتبها على أسلحته التي استخدمها في الهجوم إلا على المسلمين؛ بوصفهم قادة المؤامرة على البيض عبر التاريخ[٥]، إنه يعتبر أن «الأبيض» هو الأوروبي عرقياً وثقافياً[٦]، بمعنى أن المسلم ذا الأصول الأوروبية البيضاء يستحق السحق أيضاً[٧]

لذا: يدعو تارنت من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في الحفاظ على العرق الأبيض إلى التحريض لحرب أهلية لتفعيل بلقنة المناطق المختلطة عرقياً

---

(١) Ibid:. p.72.

(٢) Tarrant, B. (2019). The great replacement: towards a new society. distributed online,. p.4-5.

(٣) Cosentino, G. (2020). From pizzagate to the great replacement: The globalization of conspiracy theories. In Social Media and the Post-Truth World Order Palgrave Pivot, Cham. (pp. 59-86).

(٤) Tarrant, B. (2019). The great replacement: towards a new society. distributed online,. p.52-57.

(٥) Ibid:. p.12-22.

(٦) Ibid:. p.17.

(٧) Ibid:. p.12.

ـ كالولايات المتحدة الامريكية ـ أي تجزئتها عبر التطهير العرقي إلى إثنيات متشابهة على النحو الدموي الذي جرى في البلقان أوائل وأواخر القرن العشرين[١]، يشدد تارنت على توظيف أدوات مبتكرة وفعالة لتغذية الحس العنصري وتعميمه تتمثل في بث ميمات ثقافية تدغدغ العواطف العنصرية للبيض: «كن مبدعاً، كن معبراً، كن عاطفياً وقبل كل شيء كن شغوفاً. إن هذه هي الأشياء التي تخاطب الناس، وتربطهم، وتقودهم... الرسم والكتابة والغناء والرقص وإلقاء الأشعار... إنشاء الميمات، ونشر الميمات، وبث الميمات. إن فعالية ميمات الحركة العرقية القومية تفوق أي بيان جاد»[٢]

وعلى الرغم من كون هذه الممارسات العنصرية مرفوضة بشكل كامل في المجتمع المعاصر[٣]، إلا أن البيولوجي الشهير جيميس واتسون ما زال يتبنى رؤى عنصرية متعلقة بتعالي نسبة ذكاء البيض عن السود وأفضليتهم الجينية[٤]، وعلى أن المجتمع العلمي رفض أطروحات واتسون كما سحبت منه جائزة نوبل على إثر تصريحاته العرقية، إلا أن التطوريين يقعون في مأزق فعلي أمام تأصيل المساواة بين البشر الذي تقصر نظريتهم عن دعمه، بل يقرر منطقها الطبيعي خلافها.

لقد تنبه بيرتراند رسل إلى هذا المأزق، وأكد على معارضة المنظور التطوري المؤكد على الفروق الخلْقية بين أعضاء النوع نفسه؛ لليبرالية التقليدية التي تفترض المساواة بين البشر وتعزو الفروق بين الراشدين إلى التربية التي تلقوها، غير أن التطورية لا تعارض المساواة بين البشر فحسب، بل حقوق الإنسان قاطبة: «إن مناصر التطور قد يؤكد أن نظرية المساواة بين جميع الناس، بل ونظرية حقوق الإنسان، تلزم إدانتهما من حيث هما غير

---

(١) Ibid:. p.9.

(٢) Ibid:. p.47.

(٣) Ruse, M. (1988). Philosophy of biology today. Suny Press. p.66.

And: Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.19.

(٤) RA, S. (2007). Watson suspended over comments on race. Nature, 449, 25.

بيولوجيتين، ما دامتا تجعلان بين البشر والحيوانات الأخرى تمييزاً قوياً للغاية»[1]

عاد رسل وأكد في كتاب لاحق على قبول فكرة عدم المساواة البيولوجية المنبثقة عن الداروينية، وبأن التطور يسير قدماً باختيار أنسب المتغيرات، ومن ثم فالقول بالمساواة بين البشر ليس إلا متطلباً خاضعاً للأعراف السياسية غير معزز بالأدلة: «هل يجب أن يتمتع إنسان جاوة لو كان موجوداً الآن بحقوق الإنسان؟ وهل كان إنسان بكين سيصبح نيوتن لو أتيح له الالتحاق بجامعة كامبردج؟ إذا أجبت عن هذه الأسئلة بطريقة ديمقراطية فمن الممكن أن تعود إلى حد القرود غير المذيلة الشبيهة بالإنسان، وإذا استمريت في دفاعك أكثر فستصل إلى الأمبيا. وهذا أمر مضحك وسخيف، لذلك: يجب أن تعترف بأن الرجال ليسوا متساوين من الناحية الفطرية، وأن التطور يتقدم باختيار الاختلافات الملائمة، يجب أن تقر بأن الوراثة لها دور في إنجاب شخص جيد، وأن التعليم ليس العامل الوحيد الذي يجب أخذه في الاعتبار، إذا أردنا أن يكون الرجال متساوين سياسياً بالوصف التقليدي، فلا يجب أن يكون ذلك لأنهم متساوون بيولوجياً حقاً، ولكن لأسباب سياسية محددة»[2]

يبدو أن المساواة لم تجد لها أرضية ثابتة في الفكر الغربي المادي الذي لن يستطيع تجاوز التمايزات المادية الكبيرة بين البشر ليصل إلى عمقهم الإنساني، هذا لا يعني غياب المساواة في واقعه ـ أحياناً ـ وأدبياته، فليس ثمة من يقول هذا، لكن هذه المساواة لا ترتكز على أساس فلسفي سليم، لا في النظر المادي المجرد، ولا في التنظير التطوري العميق.

إن هذه الإشكالية عائدة إلى ضياع البوصلة في تشخيص الظاهرة الإنسانية، التي يجب أن تكون المساواة فيها خصوصية أخلاقية تستند إلى ثنائية الخالق والمخلوق، لا حقيقة مادية يمكن قياسها بالأدوات الوضعية:

---

(١) Russell, B. (1940). History of western philosophy,George Allen and Unwin Ltd., London. p.753.

(٢) Russell, B., & Sluckin, T. (1959). The impact of science on society. New York, Simon and Schuster. p.16.

«فإذا لم يكن الله ﷻ موجوداً، فإن الناس بجلاء وبلا أمل غير متساوين»[1]

- الفكر النازي:

يمثل النموذج النازي أحد أشهر التطبيقات الشمولية الجامعة بين الفكرتين العواقبية والعنصرية، ولذا فهو يبدي حالة انكشاف فضائحية لسوأة الفكرتين، إن الذي أنجزه نيتشه في الفلسفة طبقه هتلر في الواقع، وكلاهما تأثر بشكل ظاهر بالأيديولوجيا الداروينية، لقد نقل نيتشه جدلية السيد والعبد الهيجلية[2] إلى الصراع العرقي بصفتها متطلباً ضرورياً للبناء البيولوجي لمجتمعات السادة الأقوياء ذوي الأجناس الشقراء السامية التي تمهد لظهور الإنسان الأعلى المرتقي بيولوجياً عبر سحقها للضعفاء الذين لا جدوى من بقائهم[3]، وبعيداً عن كون نيتشه لم يلتزم بالتنصيص على أعراق سامية محددة وبذلك خالف في عنصريته الداروينيين الاجتماعيين الذين قام معظمهم بتحديدها - كما يقول جورج لوكاتش[4] - فإن التنظير النيتشوي لا يعد شذوذاً عن الرأي الجمعي المتفشي آنذاك في ألمانيا بل إنه نتاج له، لقد رصد المؤرخ الألماني ريتشارد وايكارت في كتابه «من داروين إلى هتلر» تجذر الفكر الدارويني في ألمانيا وتطويعه لخدمة الأهداف العنصرية في كثير من الدراسات ذات الصبغة اليوجينية المتطرفة[5] كما «أبان عن تيار مشؤوم يمتد من نظرية داروين إلى سياسة الإبادة التي تبناها هتلر، لقد قرأ جيل كامل من البيولوجيين عمل داروين واستنتجوا أن التنافس بين الأنواع كامن في النوع الإنساني في صورة التباين بين الأعراق»[6]

---

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفش، مرجع سابق ص٨٦.

(٢) Hegel, G. W. F. (1804). Phenomenology of spirit. Duke University Press (2007). p.541.

(٣) Nietzsche, F. (1887). On the genealogy of morals. Vintage, (1989). p.34-53.

(٤) Lukdcs, G. (1962). The destruction of reason.Humanities Books.. p.355.

(٥) Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler: evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan. p.60-160.

(٦) Berlinski, D. (2009). The devil's delusion: Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ). p.27.

نظّر الكتاب آنذاك لسمو الجنس الآري - الجرماني - على بقية الأجناس[1]، كما أنهم لم يكتفوا بالتحريض على تحسين النسل، بل أشاروا إلى ضرورة الحرب فيّ سبيله: كتب الجنرال فردريش برناردي: «الحرب ضرورة بيولوجية... إن الأشكال التي تبقى تكون قادرة على توفير ظروف أفضل لحيواتها وفرض ذواتها على العالم في اقتصاد الطبيعة... الأضعف يستسلم... بدون الحرب، فإن الأجناس المتدنية أو المتحللة ستخنق بسهولة نمو العناصر الصحية الناشئة، وسيتبع ذلك تدهور عالمي»[2]

وبعيداً عن كون الإيديولوجيا النازية اتسقت مع مضامين الداروينية الاجتماعية اتساقاً قل أن يوجد له نظير تطبيقي، فإن أفكار هتلر الجوهرية التي يتضمنها إنجيل النازية «كفاحي» متصالحة مع نظيرتها الداروينية إلى حد كبير.

سيطرت مفاهيم الصراع وبقاء الأصلح عبر سلم الأعراق المتصاعد إلى قمته الآرية على الفوهرر[3] وأضحت محورية في تشكيل ذهنيته: «إن الطبيعة إذ تدع للبشر حرية التناسل تخضع سلالتهم لامتحان قاس وتختار أصلحهم للحياة فتحتفظ بهم، وتكل إليهم مهمة حفظ النوع،... إن الكفاح الطبيعي من أجل الحياة لا يفسح في مجال البقاء إلا للأقوى»[4]، كما أن الطبيعة «لا تكترث بالحدود السياسية، إنها تضع الكائنات الحية جنباً إلى جنب على الكرة الأرضية، ثم تراقب تصارع القوى المختلفة ويخفق قلبها للأقوى؛ لأنه ابنها الذي له الحق السيادي في الوجود»[5] لذلك يجب على ألمانيا - بحسب هتلر - التوسع في استعماراتها الخارجية لأنه «يجب على كل فرد أن يكافح ليؤمن ما يكفل له البقاء، وإن لم يتمكن بالمسالمة واللين فعليه

(١) Kluwer Academic Publishers 1999 Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Scienc & Business Media. p.22.

(٢) Richards, R. J., & Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press. p.112-113.

(٣) لقب كان يطلق على هتلر ويعني الزعيم.

(٤) Hitler, A. (1939). Mein kampf. Diamond Pocket Books Pvt Ltd. p.76-77.

(٥) Ibid:. p.78.

بالقوة»[١]، أما المفهوم العنصري للدولة ـ كما يقول هتلر ـ فإنه يتلخص في كونه «يقيم وزناً للأعراق البدائية ويعتبر الدولة حاملة رسالة الحفاظ على كيان الأجناس البشرية، ولا تعترف العنصرية بتساوي الأجناس، مما يجعلها تؤيد بقاء الأصلح والأقوى وبالتالي خضوع الضعيف لهما، وذلك انسجاماً مع المبدأ الارستقراطي للطبيعة، والعنصرية بتنكرها لمساواة الأعراق تنكر أيضا تساوي قيم الأفراد، أي أنها تنكر حق البقاء لكل عنصر ضعيف وضيع يحاول الاختلاط بالعناصر المتفرقة وإضعافها، لأن عالما تجتاحه سلالة من الزنوج لا بد له من الاضمحلال بعد أن تتشوه فيه مفاهيم الحق والجمال»[٢]، فالزنجي لا يمكنه التطلع إلى إحراز تقدم على الأبيض فما هو إلا «مخلوق نصف قرد»[٣] يجب ـ وفق رؤية هتلر ـ منعه من التزاوج مع الألمان لئلا يَختلط نقاء الدم الآري: «ما ينشئ العرق. ليس اللغة بل الدم. لن يحدث التغير إلا باختلاط الدماء، في هذه الحالة ستنخفض جودة العرق المتفوق، وستكون النتيجة النهائية لمثل هذا المزيج ـ على وجه الخصوص ـ هو تدمير تلك الصفات التي مكّنت العرق المنتصر من تحقيق انتصاره على شعوب أدنى، إن الإبداع الثقافي ـ على وجه خاص ـ هو الذي يختفي عندما يمتزج العرق المتفوق مع العرق الأدنى.. سيكون هناك صراع بين الذهنيات المتفاوتة والمؤكد أن هذه الأنسال الهجينة هي في حالة مستمرة من التراجع الثقافي»[٤] ثم يتمسك هتلر بالآراء اليوجينية مشدداً على منع تزواج المرضى وذوي العاهات قائلاً إن من حق الدولة تعقيمهم لئلا ينحدروا بالمجتمع[٥]

لا يمكن ـ بحال ـ عزو نزعات هتلر الديكتاتورية والعنصرية للداروينية

---

(١) Ibid: . p.25, 66-80.

(٢) Ibid:. p.207.

(٣) كفاحي، أدولف هتلر، ترجمة: لويس الحاج ص٧٣.

(٤) Ibid:. p.210.

(٥) Ibid: . p.216-218.

فحسب، إذ أن ثمة منظرين للعنصرية نشطت أفكارهم في ألمانيا قبل داروين، ويُذكر أن هتلر قرأ في سجنه كتاب آرثر غوبينو «محاولة حول تفاوت الأعراق البشرية» الذي جذر العنصرية في أعماقه[١]، كما أن كثيراً من أفكاره وجد لها أصول عند كثير من فلاسفة الألمان كشوبنهاور وهيغل وفخته وأخيراً نيتشه ـ ابن داروين كما يقول ويل ديورانت ـ، إلا أن المناخ العنصري الذي بثه الداروينيون المتطرفون أنذاك وفي طليعتهم «ارنست هيكل» الذي كان من ألصق أتباع داروين به والذي ذكر في كتابه «تاريخ الخلق» ترتيباً للأعراق يقتضي منح التفوق للإنجليز والألمان على ستة وثلاثين عرقٍ إنساني[٢] يجعل من تأثر هتلر بالداروينية قضية مستفيضة عند جمع من المفكرين والمؤرخين، يصف المؤرخ هيكمان ذلك بقوله: «لقد كان هتلر مؤمناً راسخاً بالتطور ومبشراً به... من المؤكد أن كتابه كفاحي يبين بوضوح عدداً من الأفكار التطورية، وخاصة تلك التي تؤكد على الصراع، والبقاء للأصلح، وإبادة الضعفاء لإنتاج مجتمع أفضل»[٣]

كما كتب آلن بالوك ـ أحد أشهر مؤرخي حياة هتلر ـ: «إن الفلسفة الوحيدة التي يدين بها الدكتاتور الألماني كانت فلسفة داروينية فجة، فهتلر لم يكن يؤمن إلا بالقوة وحدها، وكان يرى أنه من المتوجب قتل المرضى والجرحى، وإبادة شعوب بأكملها لأنها في الاعتبار البيولوجي أقل صلاحاً من غيرها»[٤]

لقد تم استهلاك الفكر الدارويني من قبل النازيين وتوظيفه بكفاءة عالية كاشفت الفكر الغربي بمآلاته التطبيقية، كانت نتيجة ذلك حرب شعواء أودت

---

(١) Lukdcs, G. (1962). The destruction of reason.Humanities Books.. p.710-819.
And:Shirer, W. L. (1991). The rise and fall of the Third Reich: A history of Nazi Germany. Greenwich, Conn.: Fawcett. p.151-152.

(٢) Haeckel, E. (1876). The History of Creation: Or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General, and of that of Darwin, Goethe and Lamarck in Paticular. (Vol.2) HS King & Company.. p.356-400.

(٣) Hickman, R. (1983), Biocreation, Science Press, Worthington, OH, pp.51-52, by: Bergman, J. (1999). Darwinism and the Nazi race Holocaust. CEN Technical Journal, 13(2), 101-111.

(٤) Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since 1789. Publisher Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. p.139.

بحياة مايربو عن خمسة وخمسين مليون إنسان، وكثير من الدمار والخراب ومعسكرات الإبادة، أما عن اليوجينيا، فقد حدث أقوى التحام بين البحث اليوجيني والسياسة العنصرية، حيث انضم أكثر من نصف علماء الأحياء الأكاديميين في ألمانيا إلى الحزب النازي - فضلاً عن عدم انتقادهم لتحسين النسل، كما دربت معاهد اليوجينيا أطباء لفرقة حماة الأمن الألمانية (إس. إس) وحللت البيانات التي جلبت لها من معسكرات الاعتقال، وأوصت بعد ذلك بتعقيم أربعمئة ألف من الأفراد، ثم قتلت الكثيرين منهم، وخلال ثمانية عشر شهراً من بدء الحرب العالمية الثانية أعدم بالغاز سبعين ألف فرد من المرضى النفسيين الألمان المعقمين من قبل، وذلك لإخلاء أسرة المستشفيات للجنود الجرحى[١].

حول تقاطع الحالة النازية مع فكرة الترشيد المادية التي لا تستطيع - بأصل وضعها - إقرار أي قيم أو غائيات تجاوزها كتب المسيري: «كانت عمليات الإبادة توصف بأنها عمليات «تجنب العدوى والقضاء على الجراثيم» وأفران الغاز «أدشاش» والعملية كلها «تطهير» لا أكثر ولا أقل، حيث كانت عملية تحييد المصطلح في الفكر النازي بداية تحييد كامل للإدراك بحيث ينتزع منه أي قيم أو غائيات إنسانية»[٢].

بعد تناوله للأخلاق التطورية، كتب أحد المحررين: «إن الدروس المستفادة من القرن السابق هي أن احتمالات اشتقاق المبادئ المعيارية من النظرية التطورية قاتمة»[٣].

---

(١) Ridley, M., & Prebble, S. (1999). Genome: The autobiography of a species in 23 chapters, London: Fourth Estate,p. 291.

And: Kevles, D. J., & Hood, L. E. (Eds.). (1992). The code of codes: Scientific and social issues in the human genome project. Harvard University Press. p.4-7.

And: Bashford, A., & Levine, P. (Eds.). (2010). The Oxford handbook of the history of eugenics. OUP USA. p.92.

(٢) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري ٢/ ٣٩، ٤٢.

(٣) Abumere, F. A., Giles, D., Kao, Y. Y. S., Klenk, M., Kranak, J., MacKay, K.,... & Rezkalla, P. (2019). Introduction to Philosophy: Ethics. Rebus Community. p.78.

ـ التراتبية الجنسية:

افترضت الرؤية التطورية الكلاسكية أن المرأة مخلوق تطور بشكل أقل تسارعاً من الرجل الذي حتّمت عليه طبيعته التنافسية على موارد الغذاء والتكاثر أن يتطور على وجه أسرع منها، لقد نظر الفيكتوريون إلى أن الزيادة في ضخامة مبنى الذكر زيادة في معنى دونية المرأة وتخلفها عن ركب التطور حينما عهدوا بتفوق الرجل الجسدي والذهني والإبداعي عبر التاريخ البشري إلى خضوعه المتكرر للمؤثرات التطورية خلال تنافسه الشديد في مجتمعات الصيد والقنص التي أدت إلى الإسراع في تطوره خلافاً للمرأة التي لم يحالفها الحظ التطوري[١].

لذا، فإن الرأي الكلاسيكي للفلسفة النسوية حيال الرؤية التطورية هو أنها نموذج لذكورية العلم التي تعزز ـ بشكل مستمر ـ شوفينية الذكر ودونية النساء[٢]، إن الصراع بين النظريات التطورية والنسوية صراع متجذر وطويل الأمد، كتبت عالمة البيولوجيا النسوية روث هوبارد: «إن التحيزات التطورية التي تركز على الذكر واضحة»، كما أنها تصف: «الصورة الفيكتورية للذكر الإيجابي والأنثى السلبية»[٣]، كما كتبت رائدة الفلسفة النسوية غيردا ليرنر: «حين أضعفت قوة الحجة الدينية في القرن التاسع عشر، صار التفسير التقليدي لدونيتها «علمياً»، لقد عززت النظريات الداروينية معتقدات بأن بقاء الجنس البشري أكثر أهمية من التحقيق الذاتي للفرد، وكما استخدم «الإنجيلي الاجتماعي» فكرة بقاء الأصلح لكي تُبرر التوزيع غير المتكافئ للثروة والامتياز في المجتمع الأمريكي، فإن المدافعين العلميين عن النظام الأبوي برروا تعريف النساء عبر دورهن الأمومي وإقصائه من الفرص الاقتصادية والتربوية على أنه يخدم المصالح الأفضل لبقاء النوع، وكان تكوينهن البيولوجي

---

(١) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.219-220.

(٢) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.114.

(٣) Hubbard, R. (1979). Have only men evolved?. In Discovering reality, Springer, Dordrecht. p.53.

ووظيفتهن كأمهات هما سبب اعتبار النساء غير ملائمات للتعليم العالي ولكثير من الأعمال الأخرى، إن الطمث وسن اليأس، وحتى الحمل، اعتبرت كحالات ضعف أو مرض أو تشوه، جردت النساء من القدرة وجعلتهن أدنى»[١]

لا يبدو أن الفكتوريين بُرءاء بالفعل من التهم الشوفينية، لقد ضم داروين ـ وفق جون ديوارنت ـ الهمج والأطفال والمعاقين خلقياً والنساء في دركات الدونية النشوئية: «استند داروين في رأيه على مزيج مقنع من حجج تشابه الشكل الحيواني والشكل البشري، أما الهمج الذين قيل إنهم يملكون أدمغة صغيرة وأطراف أكثر قدرة على الإمساك مقارنة مع العروق الأرقى، والذين ـ كذلك ـ تسيطر على حياتهم الغريزة أكثر من العقل والمنطق. . . فقد وضعوا في موقع وسط بين الطبيعة والإنسان، لقد قاس داروين هذا الوضع ووسعه ليشمل الأطفال والمعاقين خلقياً، وضم النساء أيضاً معتبراً أن بعض قواهن من الحدس وسرعة الإدراك وربما التقليد صفات مميزة للعروق الأدنى، وبالتالي عائدة لحالة سابقة أدنى من الحضارة»[٢]

لقد لاحظ داروين أن: «صغار السن من كلا الجنسين يشبهان الأنثى البالغة في معظم الأنواع»[٣]، كما لاحظ تميز الذكر في الحيوانات بجماله وقوته وتنافسيته وسائر القوى الجسدية والذهنية عن الأنثى في نوعه، وبناء على ذلك حاجج داروين بأن الذكور من البشر يتمتعون بوجود اختلافات جنسية متباينة لصالح الذكور وأنهم «أكثر شجاعة وحيوية وولعاً بالقتال من النساء وأنهم أكثر عبقرية وابتكاراً»[٤] ولذا فهم يتمتعون بتقدم تطوري أكثر من الإناث: «إن التمييز المركزي في القوى الفكرية لكلا الجنسين يظهر من خلال

---

(١) Lerner, G. (1986). The creation of patriarchy (Vol. 1). Women and History;. p.18.

(٢) Durant, J. R. (2014). The ascent of nature in Darwin's Descent of Man. In The Darwinian Heritage). Princeton University Press. p.295.

(٣) Darwin, C. (1871). The descent of man, and selection in relation to sex (Vol. 2). J. Murray. p.186-187.

(٤) Ibid: p.324-325.

وصول الرجل إلى مرتبة أعلى الشهرة في كل ما يمكن أن تصل إليه المرأة سواء كانت هذه القوى تتطلب تفكيراً عميقاً، أو عقلاً، أو خيالاً، أو مجرد استخدام للحواس والأيدي. إذا تم وضع قائمتين لأبرز الرجال والنساء في الشعر والرسم والنحت والموسيقى والتأليف والأداء والتاريخ والعلوم والفلسفة، فإنه لا مقارنة بين القائمتين»[١] وهكذا: «أصبح الرجل في نهاية المطاف متفوقاً على المرأة»[٢]

تدور شريحة واسعة من الفيكتوريين في فلك هذه التنظيرات التي اعتمدت الرؤية اللاماركية حول الإعمال والإهمال ـ والتي تخلى عنها العلماء عقيب الثورة الجينية منتصف القرن العشرين ـ، إلا أن كارل فوجت وسبنسر وهيكل وعامة العلماء في أواخر القرن التاسع عشر[٣] أعجبوا بهذه الرؤى التحيزية وانضووا تحت راياتها، على سبيل المثال: اعتقد كارل فوجت بأن كلا من أدمغة الطفل والأنثى الأوروبية والشيخ الهرم لديهم ذات السمات الشخصية والقوى الفكرية للزنجي البالغ[٤]، وأن الأنثى مشابهة من ناحية الفكر والشخصية للرضع والأعراق الدنيا[٥]، وخلص إلى أن «إناث البشر أقرب للحيوانات الدنيا مقارنة مع الذكورة»[٦]، كما اعتقد لومبروسو ان التسلسل الهرمي للتطور ينطلق من الرجال البيض وصولا إلى النساء السود[٧]، لقد كان البيولوجيون يربطون بين حجم الدماغ وبين الذكاء بلا مراعاة لقياس نسبة حجم الدماغ لحجم جسديهما، ولذا اعتقدوا جازمين بأن المرأة أدنى من الرجل[٨]

---

(١) Ibid:. p.326-327.

(٢) Ibid:. p.328.

(٣) Gould, S. J., & Gold, S. J. (1996). The mismeasure of man. WW Norton & company.. p.104-136.

(٤) Vogt, K. C. (1864). Lectures on Man: His Place in Creation, and in the History of the Earth. Longman, Green, Longman, and Roberts. P.192.

(٥) Ibid:. p.82-83, 182-183.

(٦) Ibid: p.44-45.

(٧) Bergman, J. (2014). The Darwin Effect: It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism & Sexism. New Leaf Publishing Group. p.516.

(٨) Gould, S. J., & Gold, S. J. (1996). The mismeasure of man. WW Norton & company.. p.104-136.

شنت الفلسفة النسوية الحرب على البيولوجيا التطورية عبر جبهتين: إحداهما ما سبق وهي اتهام التطوريين بتعزيز دونية النساء، وتقديم أدوراهن الاجتماعية بصفتها أدواراً بيولوجية حتمية، والأخرى عبر إنكار الاختلافات الجسدية والمؤثرات الذهنية بين الرجال والنساء[١]، لا تنظر النسويات إلى أن التحيز الجنساني سمة فيكتورية وحسب، بل إنها سمة للبيولجيا التطورية بأسرها، لقد هاجمت النسويات البيولوجيا الاجتماعية «الويلسونية» والتي تعتمد عليها البيولوجيا المعاصرة ـ والخلاف في التفاصيل لا غير ـ إلى كونها ـ بحسب ليرنر ـ تكرس وجهة النظر التقليدية حول الجندرة حينما نظر ويلسون والبيولوجيون الاجتماعيون إلى كون السلوك البشري الاجتماعي الهادف إلى بقاء النوع مشفراً في الجينات، مشكلة ليرنر أن ويلسون وأتباعه لا يكتفون بالتفسير التاريخاني لما يقدمونه بوصفه محققاً للميزات التطورية، وإنما في كونهم يصدرون إلى الاعتقاد بكونه صفة ملازمة للوراثة الجينية أي أنه سلوك حتمي بيولوجي[٢]

تشير ليرنر ـ فيما أظن ـ إلى رؤية ويلسون حول الحتمية البيولوجية لسيطرة الذكور على الأناث التي تمتد لتشمل الأدوار الاجتماعية كما الطبيعية: «في مجتمعات الصيد والجمع، يصطاد الرجال وتبقى النساء في المنزل. هذا التحيز القوي مازال منتشراً في معظم المجتمعات الزراعية والصناعية، وعلى هذا الأساس وحده، يبدو أن له منشأ وراثياً. وتخميني الخاص هو أن التحيز الوراثي قوي بما يكفي للتسبب في تقسيم كبير للعمل حتى في أكثر المجتمعات حرية وأكثرها مساواة في المجتمعات المستقبلية. . . . حتى مع التعليم المتماثل والمساواة في الوصول إلى جميع المهن: من المرجح أن يستمر الرجال في لعب دور غير متناسب في الحياة السياسية والأعمال والعلوم»[٣]، أما البيولوجي البارز جورج ويليامز فقد كتب: «في كل لحظة من لحظات الحياة؛ يقدم الجنس

(١) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.114.

(٢) Lerner, G. (1986). The creation of patriarchy (Vol. 1). Women and History;. p.19-20.

(٣) Wilson, E. O. (1979). Sociobiology: Sex and human nature. The Wilson Quarterly (1976-), 3(4), 92-105.

المذكر رهانات أعلى»[1]

«القوالب النمطية الجنسية لداروين تبلي بلاءً حسناً في الأدبيات البيولوجية المعاصرة»[2] كتبت ذلك روث هوبارد ذلك تعليقاً على أعمال ويلسون وويليامز، وتابعت: «من الواضح أن «علم الأحياء المتمركز ذكوريا androcentric biology» مشغول مثله مثل أي وقت مضى في محاولة تقديم «أسباب» بيولوجية لمجموعة معينة من الترتيبات الاجتماعية البشرية»[3]

إن المشكلة لدى النسويات مع البيولوجيا التطورية ليست مشكلة تفاصيل وحسب، بل إنها ـ حسب رؤيتهم ـ = نمذجة فعلية لذكورية العلم وأدلجته: «غالباً ما يختلف العلماء، إلا أن خلافاتهم عادة ما تدور حول التفاصيل ولا تتعارض مع المعتقدات الأساسية بغض النظر عن طبيعة معالجتها، إن قلب العقيدة ليس أسهل في العلم منه في الفلسفة والدين أو الاقتصاد أو أي من التخصصات الأخرى التي نحاول من خلالها فهم العالم والمجتمع الذي نعيش فيه. إنها نفس اللغة التي تترجم بها التصورات الحسية إلى واقع علمي، يولد هذا الواقع العلمي عن طريق جمع تصورات معينة معاً وفرزها، إلا أن آلية ما نلاحظه وكيفية وصفنا له يعتمد إلى حد كبير في تاريخنا وأدوارنا وتوقعاتنا كأفراد وكأعضاء في مجتمعنا. لذا، عندما ننتقل من الملاحظات غير الشخصية نسبياً في علم الفلك والفيزياء والكيمياء إلى علم الأحياء والعلوم الاجتماعية، يتأثر علمنا بشكل متزايد بالطرق التي تحدد تجربتنا الشخصية والاجتماعية، تتداخل رغباتنا مع إمكاناتنا التي ندرك بها حقيقة أنفسنا والكائنات الحية من حولنا. لست هنا أتهم العلماء بعدم الأمانة أو الخداع، ولكنني أشير فقط إلى أنهم ـ مثل الآخرين ـ يجدون صعوبة في رؤية التحيزات الاجتماعية الموجودة المدمجة في نسيج ما يعتبرونه حقيقياً»[4]

---

(١) Williams, G. C. (1975). Sex and Evolution.(MPB-8), Volume 8. Princeton University Press. p.138.

(٢) Hubbard, R. (1979). Have only men evolved?. In Discovering reality, Springer, Dordrecht. p.61.

(٣) Ibid: p.60.

(٤) Ibid: p.47.

مشكلة هذا الطرح أنه ينزع إلى تحيز متمركز على الأنثى مجاوز للتحيز الذكوري العلمي ـ على التسليم بوجوده ـ، إن هوبارد وعامة العلمويات النسويات ينظرن إلى قضية التخصيب بوصفها نموذجاً للذكر الإيجابي والأنثى السلبية، فالحيوان المنوي عندما يسبح وينجح في الوصول إلى البويضة الأنثوية بعد تنافس حاد مع الملايين من أمثاله تقف البويضة منتظرة لاختراقها في حياد سلبي ـ فيما بعد اكتشف أن البويضة في الواقع تحتوي على مجسات فرز وتفحص لا تقل في إيجابيتها عن سلوك الحيوان المنوي ـ، كتب ويلسون أن الأنثى ـ باهتمامها بالصغار لاحقا ـ تستثمر في بويضتها المحدودة مقابل لانهائية الحيوانات المنوية للذكر، كذلك تنتقد هوبارد توصيف البيولوجيين للانتقاء الجنسي عند الطيور حيث ينشط الذكور في المغازلة بينما «ينتظر» الإناث بشكل سلبي[١]، ليس ذلك فحسب بل إن المنظّرات النسويات ينزعن إلى تطوير «فلسفة علم أنثوية» تجابه تحيز فلسفة العلم الحالية للذكور وتهدف إلى إضفاء صبغة أنثوية على العلم باعتبار طرق المعرفة الحالية «ذكورية»، تشتمل هذه الرؤية الأنثوية للعلم على طرق معرفة مغايرة كالحدس والعناية بالكليات واللاعدوانية ونحو ذلك[٢]

يعلق فيلسوف علم الأحياء ديفيد ستاموس على هذه الحساسية النسوية أمام العلم بأنها مجادلات طفولية لمشكلات التحيز في العلم[٣]، يشير ستاموس ومايكل روس إلى أن النسويات يتجاهلن المضمون البيوسيسيولوجي المتحيز ضد الرجل، كتأصل العدوانية فيه وأنانيته وسعيه المحموم إلى السيطرة، وتزايد حصته في جرائم القتل والتحرش كما يتجاهلن النظريات التي تعطي ميزة تفضيلية للإناث ـ بيولوجيا ممالك النحل على سبيل المثال ـ، كذلك يحاجج مايكل روس بأن هذا المنظور الرغبوي النسوي مضر بالعلم، إن

---

(١) Ibid: pp.58-61.

(٢) Anderson, E. (2000). Feminist epistemology and philosophy of science. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

(٣) Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions: Sex, race, religion, and other matters. John Wiley & Sons. p.130.

العلم يهدف لوصف الحقيقة لا لتحقيق أجندة نسوية أو ذكورية، إنه يسعى إلى ترسيخ قواعد تهدف إلى جعل منتجاته متوافقه مع الطبيعة الخارجية[١]

تستأنس النسويات بمواقف نقاد البيولوجيا الاجتماعية ـ جولد وليونتين وروز ـ الذين انزلقوا في رفض التمايزات الوظيفية البيولوجية ـ بل حتى الجسدية أحياناً ـ بين الرجال والنساء مرجعينها إلى مُحض التنظيم الاجتماعي، كما جادلوا في سيطرة الرجال على النساء بعهدها إلى مؤثرات لاجينية، رافضين بذلك الأصول الوراثية للنظام الأبوي[٢]، لا يوافق جل علماء النفس التطوريون ـ الوريث الشرعي للبيولوجيا الاجتماعية ـ على رفض التمايزات بين الذكور والإناث، ويعتقدون أن ذلك موقف تحيزي نسوي، كما أن كلا الجانبين ـ النسوي والتطوري ـ معترفان بعدم اتساقهما وتباين منطلقاتهما[٣]، تقول باتاي وكورتج ـ وهما فيلسوفتان نسويتان ـ إن التنظير النسوي ـ العلمي المعاصر يشتكي مما أسميتاه «رهاب البيولوجيا biophobia»، حيث خرج من مساره الداعم للمساواة بين الجنسين والمنافحة لحقوق المرأة إلى التلقين لمحاربة العلم والنظرة العدوانية للرجال واعتبار الاختلافات الجنسية من حيث الذكورة والأنوثة محض بنية اجتماعية[٤]، وبالتالي فإن فكرة الانقسام الجنسي «ذكر ـ أنثى هي الأخرى مزيفة وأنه بدلاً من أن يكون هناك جنسان فإن هناك ثلاثة أو أكثر أو حتى امتداد لا نهائي[٥]

أيضا، تقول باتاي وكورتج أن الطلاب يتم تلقينهم بأن الرجال ليسوا

---

(١) Ruse, M. (1998). is darwinism sexist?, in: Koertge, N. (Ed.). (1998). A house built on sand: Exposing postmodernist myths about science. Oxford University Press.. p.120-128.

(٢) Lewontin, R. C., Rose, S., & Kamin, L. J. (1984). Not in our genes.
Books,. p.131-193 Haymarket.
and: Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin: Reflections in natural history. WW Norton & Company. p.252-254.

(٣) Buss, D. M., & Schmitt, D. P. (2011). Evolutionary psychology and feminism. Sex Roles, 64(9), 768-787.

(٤) Patai, D., & Koertge, N. (1994). Professing feminism: Cautionary tales from the strange world of women's studies. Basic Books.pp.vix-1. 28-66, 138.

(٥) Ibid: p.140-141.

بشكل عام أقوى من النساء، وأن فكرة كونهم أقوى وراثيا هي بنية اجتماعية ومنتج لمجتمعات سيطرة الذكور[١]، بل حتى آلام المخاض وغثيان الحمل تمت تعرفتها بوصفها نتاج بنية اجتماعية ذكورية، من الممكن ألا تحدث في مجتمع نسوي لاحق[٢]

من أجل ذلك وأضرابه، نشأ الصدام بين النسوية والبيولوجيا التطورية، كتب عالم النفس التطوري ديفيد باس: «جزء من النسوية مشروع علمي، وغالبها متضمن لأجندات سياسية صريحة ـ على تفاوت بين النسويين ـ لا "النسوية» ولا «علم النفس التطوري» نظرياً متجانسين»[٣]، وأكدت البيولوجية النسوية جريت فاندرماسن على «أن المقاربات النسوية والتطورية غير متوافقة على جميع الجبهات»[٤] وكتبت نتالي أنجير: «يخشى البيولوجيون أن أولئك الذين يتعاطون مع عملهم من منظور نسوي ـ أو أي منظور أيديولوجي آخر ـ يلتزمون بالبحث في الطبيعة عما يرغبون في العثور عليه فحسب»[٥]

منذ أواخر القرن العشرين وحتى يومنا هذا، قُدمت مبادرات لرأب الصدع بين الجانبين، نظمت البيولوجية النسوية باتريشيا جواتي مؤتمراً لدرس النزاعات بين الجانبين، تقول جواتي أن «هناك عائقين أمام التوليف بين النسوية وعلم الأحياء التطوري أحدهما هو الجدل الخلافي حول دور الجينات في التعبير عن السلوك والثقافة البشرية، والثاني هو الكراهية المزعجة للعلم والخطاب العلمي من قبل العديد من النسويات التي أدت إلى أمية علمية أثمرت فهماً ضحلاً لطبيعة العلم وجهل بالعمليات الداروينية الأساسية»[٦]،

---

(١) Ibid:. p.138.

(٢) Ibid:. p.139.

(٣) Buss, D. M., & Schmitt, D. P. (2011). Evolutionary psychology and feminism. Sex Roles, 64(9),. p.768.

(٤) Vandermassen, G. (2011). Evolution and rape: A feminist Darwinian perspective. Sex Roles, 64(9-10),. p.732.

(٥) Angier, N. (1994). Feminists and Darwin: scientists try closing the gap. New York Times, 21.

(٦) Gowaty, P. A. (1997). Introduction: Darwinian feminists and feminist evolutionists. In Feminism and evolutionary biology Springer, Boston, MA, pp.1-17.

كما درست آن كامبل أسباب عدم الوفاق بين الرؤيتين التي لخصتها في المنظور الحتمي الذي يقلّص التطوريون به تأثيرات البيئة، والمنظور السياسي الذي دفع النسويات للاعتقاد بأن إظهار التمايز بين الجنسين يعيق هدف المساواة بينهما، والمنظور الابستمي ـ الذي تنازع حوله النسويات والذي جرى الكلام حوله آنفا[١].

في سياق متصل، درجت بعض النسويات على إعادة تأويل البيولوجيا التطورية لدعم المواقف النسوية، حاولت كيمبرلي هاملين مغالبة هذه الصورة الصراعية عبر إبرازها لجهود نسويات حاولن توظيف الرؤية التطورية لدعم الفكر النسوي في أواخر القرن التاسع عشر وأول العشرين، تعتضد هاملين بتوظيف الفكر النسوي للداروينية في طرح التفسير التوراتي «الأبوي» لجدلية آدم/ حواء عبر تحميل حواء رزح الخطيئة، ومن ثم تقويض الدعم الديني لدونية المرأة[٢]، إلا أن مناكفة الفكر النسوي لدونية المرأة الدينية المستخلصة من مواقف تبعية ـ على افتراض تلك الدونية ـ بالفكر الدارويني الكلاسيكي الذي يؤصل لدونية المرأة مقابل الرجل ولعدم المساواة بينهما؛ تناقض يصعب توجيهه.

كذلك، نظرت فاندرماسن إلى المضمون التطوري نظرة مغايرة للنظرة النسوية الأصولية، تقول فاندرماسن إن البيولوجيا التطورية بإمكانها دعم التوجهات النسوية عبر مصادقتها على الحقائق «التحيزية» التي تمثل الاعتراف بالمشكلة السابق لحلها: «علم الأحياء هو حليفنا في النضال من أجل حقوق المرأة بدلاً من أن يكون مصيرنا المحتوم»[٣]، إذ إنه «من خلال مراعاة طبيعتنا البشرية المتطورة، سيكون من الممكن فهم مصادر اضطهاد المرأة بشكل كامل»[٤]، وقالت أستاذة البيولوجيا كاثرين بيكر: «هنا تكمن جاذبية علم

---

(١) Campbell, A. (2015). The study of sex differences. Zeitschrift für Psychologie. p.137-138.

(٢) Hamlin, K. A. (2014). From Eve to Evolution. University of Chicago Press. p.30-31.

(٣) Vandermassen, G. (2005). Who's afraid of Charles Darwin?: debating feminism and evolutionary theory. Rowman & Littlefield Publishers.. p.3, 102-123, 180,
and: Fruehwald, E. S. (2011). Evolutionary Feminism. Available at SSRN 1929104.

(٤) Ibid:. p.4-8. =

الأحياء للنسويات. من خلال الكشف عن الواقع القاسي للطبيعة، فإنه يجبرنا على تبني قناعاتنا المعيارية. . . . ما يسميه النسويون بالثقافة الأبوية، يسميه علماء الأحياء الطبيعة، ولكن مهما كان اسمها، يمكن لأي شخص لديه أي حساسية أخلاقية أن يرى بسهولة أنه مكان أدنى تماماً وغير عادل وغير مرغوب فيه. وكما يوضح علم الأحياء، فإن الأمر متروك لنا لتغييره»[١]

من أبرز التطبيقات للتوليفات الفيمنست ـ بيولوجية، أخلاقيات الرعاية أو الأخلاق العلائقية التي جادلت بشأنها كارول جيلجان مؤكدة أن الأخلاق تنشأ من تجارب التعاطف والرحمة الأمومية وأنها مترابطة في تحقيقها لأهدافها الأخلاقية[٢]، والنموذج الائتلافي الذي لاحظته البيولوجية ايمي باريش في مجاميع إناث قرود البونوبو اللاتي نجحن في بناء ائتلافات نسوية مترابطة بدون علاقات قرابة[٣]، ومحاولة باربرا سموتس توسيع نطاق التحليلات النسوية للنظام الأبوي لمعالجة الأساس التطوري لدوافع الذكور للسيطرة على النشاط الجنسي الأنثوي ذاكرة ست فرضيات ممكنة لذلك[٤]

في الواقع، لا تصل المساهمات النسوية السابقة بالبيولوجيا التطورية إلا لما لايجاوز السطح، يعود جزء كبير من سبب ذلك إلى أن الطرح النسوي في طبيعته ومطالباته إشكالي، بمعنى أنه غير متماسك في أطروحاته، كما أنه غير متسق في غاياته، على سبيل المثال: كيف تهدف النسويات للمساواة بين الجنسين التي تجر الإناث لمقاربة السلوك الذكوري بوصفه السلوك النموذجي للكائن البشري؟ على هذا التنظير؛ فإن السعي المعاصر للمساواة بين الجنسين ـ كما تقول شارلوت تيت[٥] ـ يمثل إحدى صور التحيز للذكر.

= and: Fruehwald, E. S. (2011). Evolutionary Feminism. Available at SSRN 1929104.

(١) Baker, K. K. (2000). Biology for Feminists, 75 Chi. Kent L. Rev, p.806.

(٢) Gilligan, C. (1993). In a different voice: Psychological theory and women's development. Harvard University Press. p.73.

(٣) Parish, A. R. (1996). Female relationships in bonobos (Pan paniscus). Hu Nat, 7(1), 61-96.

(٤) Smuts, B. (1995). The evolutionary origins of patriarchy. Human Nature, 6(1), 1-32.

(٥) Tate, C. C. (2013). Another meaning of Darwinian feminism: Toward inclusive evolutionary accounts of sexual orientations. Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology, 7(4), 344.

أيضا: لا يبدو أن البيولوجيين الاجتماعيين على استعداد لخفض سقف حتميتهم المقنّعة إزاء طوباوية النسويات التي لا حدود لها، وعلى أن المتأمل يستشكل ضياع القضية في الأطروحة النسوية وانحرافها عن مسارها، إلا أن تأكيد البيولوجيين المعاصرين ـ مايكل روس أنموذجاً(١) ـ على المساواة بين الجنسين وعلى أن المرأة ليست أدنى بيولوجياً من الرجل كما قرر الداروينيون الفيكتوريون لم يحظ ـ فيما توصلت إليه ـ بالاهتمام الكافي من البرهنة وتفنيد الحجج الدونية، كما هو الشأن في التراتبية العرقية.

بل إن مما يلاحظ في هذه السياقات إصرار كثير من التطوريين وفلاسفتهم على تبرئة داروين من المآلات الأخلاقية والتطبيقية لنظريته، حيث إن «الفهم الخاطئ لداروين» و«التوظيف السيء لنظريته» هما أساس تلك الإشكالات الأخلاقية، بل إن بعضهم ينفي تأثر داروين بالداروينية الاجتماعية مطلقا(٢)

وعلى كون داروين لم ينص على تبنيه لأطروحات سبنسر برمتها وكان حذراً حيال تأييده له، إلا أن تقاطع فكري الرجلين في كثير من الأفكار أظهر من أن يُستظهر، إن داورين وليد عصره الغَبِش بأجوائه العنصرية، ووليد بيئته الطبقية وسياسات بلاده الاستعمارية، وحينئذ فالفصل التأثري بين داروين ومحيطه لا يحظى بقدر من المعقولية، وكما أن الفهم التاريخي ـ الجغرافي للأفكار يتيح لنا تصوراً أدق عنها، فإن تلك الأفكار الداروينية كافة كانت مبررة ومنطقية جداً في العصر الامبراطوري، ولم ينظر لها آنذاك بكونها استبدادية أو عرقية.

في مقالة قديمة، لاحظت أستاذة البيولوجيا بجامعة سيدني ايفلين ريتشاردز ذات الإشكال: «من مساوئ تاريخ العلم تجاهل دور مثل هذا الجزء

---

(١) Ruse, M. (1988). Philosophy of biology today. Albany: State University of New York Press. p.68.

(٢) Futuyma, D. J. (1983). Science on trial: the case for evolution. Pantheon Books. p.208-210.

And: Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin: an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton & Company. p.11-14.

في العلم الداروينى. يجب إزالة الصورة التي أكل عليها الزمان وشرب لتشارلز داروين كمنظر موضوعي ومتجرد بعيد عن الشؤون الاجتماعية والسياسية لزملائه في العصر الفيكتوري الذين اختلسوا مفاهيمه العلمية لتبرير الإمبريالية ومبدأ عدم التدخل في الاقتصاد والعنصرية والتحيز الجنسي، وإفساح المجال أمام صورة تاريخية جديدة لرجل كانت كتاباته منسجمة جداً في نواح كثيرة مع وسطه الثقافي والاجتماعي»[١]

ـ ثالثاً: نظرية الأخلاقيات الفوقية:

تهدف الأخلاقيات الفوقية إلى دراسة الأخلاق من حيث حقيقتها من حيث الإطلاق والنسبية، ومصدريتها، ومرتكزاتها التي تستند إليها، ومعنى اللغة الأخلاقية، إنها تدرس التحسين والتقبيح في أصلهما، وعلاقتهما بالوراثة، ولا تخصص أثناء ذلك سلوكاً بعينه من حيث الوصف ـ كما في الأخلاقيات الوصفية ـ ولا من حيث صوابه من عدمه ـ كما في الأخلاقيات المعيارية ـ بل تتجاوز ذلك كله إلى كنه الأخلاق ذاتها بوجه عام وشمولي يجعل كافة المجادلات الأخلاقية تنطلق منها لتعود إليها، وهي بطبيعة الحال متداخلة مع القسمين السابقين لأنها المؤسسة لهما والتي ترسم المسارات الكبرى والخطوط العريضة لنظرية المعرفة الأخلاقية[٢]

على وجه الإجمال، فإن الأثر الداروينى الجوهري على الحقل الماورائي الأخلاقي هو معايرته العلمية/ العلموية، لقد كان اهتمام الفلاسفة الأخلاقيين أوائل القرن العشرين منصباً على الميتافيزيقيا الأخلاقية، وناقشوا مدى قدرة اللغة الأخلاقية على وصف «الحقائق» ومدى إمكانية تحليل السمات الأخلاقية علمياً أو طبيعياً، بل ناقشوا ـ في ظل تسيد النموذج الوضعي المنطقي ـ إمكان المعنى الأخلاقي في أصله، لقد كانت المغالطة الطبيعية ـ التي اقتبسها مور من

---

(١) Richards, E. (1983). Will the real Charles Darwin please stand up. New Scientist Dec 22-29, 1983. p.887.

(٢) James, S. M. (2010). An introduction to evolutionary ethics. John Wiley & Sons. p.163.

هيوم ـ حاضرة بشكل مركزي في السجالات الأخلاقية آنذاك حتى إن تأريخ الدراسات الماوارئية يؤرخ عادة بفترتين: ماقبل مور وما بعده.

صحيحٌ أن اهتمام البيولوجيين الأخلاقيين على وجه العموم انصرف بعد ذلك إلى حقلي الأخلاق الوصفية والمعيارية، إلا أن تداخل الحقول ـ وعدم تمايزها من الأساس ـ يعيد الجدل الدائر حول الماورائيات الأخلاقية كل مرة تشكل فيها الأخيرة عقبة كبيرة في مشروع «علموية الأخلاق» النشط، كتب أحد المحررين في موسوعة الانترنت للفلسفة: «تجلس الميتاأخلاق بشكل محرج كمشروع مجرد إلى حد كبير لا يقول شيئاً عن القضايا الأخلاقية في الحياة الواقعية»[١]

جرى الحديث في المبحث السابق عن الاتجاهين البارزين في الأخلاقيات التطورية وهما الاتجاهان الشكي والواقعي، وعن طرف من الجدالات المستمرة بينهما، في الواقع تواجه الأخلاق الواقعية التطورية مشاكل جمة وانتقادات متزايدة، يشير بعض فلاسفة الأخلاق التطوريين إلى كونها منطوية على تناقض داخلي، حيث أنها هي مجرد وجهة نظر أخلاقية تحاول إثبات نفسها، كتب ماثيو كرامر: «معظم أسباب الإصرار على موضوعية الأخلاق هي أسباب أخلاقية»[٢]، إن الدوافع لإنكار نسبية الأخلاق من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة محقونة بالمضامين السياسية، والمخاوف النفسية، أو بتعبير توماس سكانلون: «الخوف من النسبية»[٣] مستشهدين بالقلق بشأن التأثيرات من الدرجة الأولى على قناعاتنا ودوافعنا الأخلاقية إذا أصبحنا أكثر تسامحاً من الناحية الأخلاقية[٤]

---

(١) DeLapp, K. M. (2011). Metaethics, Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, https://iep.utm.edu/metaethi/, 10€10€2021.

(٢) Kramer, M. H. (2009). Moral realism as a moral doctrine (Vol. 3). John Wiley & Sons. p.2.

(٣) Thomas, S. (1995). Fear of relativism, In Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence & Warren Quinn (eds.), Virtues and Reasons. Clarendon Press. pp.219--246 (1995)

(٤) DeLapp, K. M. (2011). Metaethics, Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, https://iep.utm.edu/metaethi/, 10€10€2021.

إن كان الأمر كذلك، فيبدو أن الأصل في الأخلاق التطورية ـ كما يقول ناجل ـ أنها نسبية، إن من الواضح ـ كما يقول ـ أن القصة التطورية تترك سلطة العقل في وضع أضعف بكثير من إقرار أخلاقيات واقعية: «أتفق مع شارون ستريت في أن الفهم التطوري لذواتنا سيتطلب منا بشكل شبه مؤكد التخلي عن الواقعية الأخلاقية، التخلي عن الاقتناع الطبيعي بأن أحكامنا الأخلاقية صحيحة أو خاطئة وأنها مستقلة عن معتقداتنا، والتخلي عن أخذ أي من انتصاراتنا على محمل الجد، بما في ذلك الصورة العلمية للعالم التي تعتمد على المذهب الطبيعي التطوري نفسه»[١]

في اختلاف ظاهري يحمل توافقاً مضمراً مع هذه الآراء، أعلن مايكل روس في ثمانينيات القرن الفائت أن «أخذ داروين على محمل الجد» يثمر نهجاً سببياً لاتبريرياً للأخلاق التقليدية، أي أن النهج التطوري يفسر نشوء الأخلاق ولكنه لا يبرر وجودها ولا موضوعيتها[٢]، كان روس يعتقد أن علم الأحياء البشري يمكن أن يدعم الأخلاق الواقعية عبر تفسيرها سببياً فحسب[٣]، لا يمكن ـ بحسب روس ـ توظيف نهج تطوري يمكننا بواسطته دعم موضوعية الأخلاق التقليدية وصدقيتها لأن التطور انتقاها، كما لا يمكننا ـ في الوقت ذاته ـ استخلاص قانون أخلاقي من سلوكيات الانتخاب الطبيعي، لأننا في كلا الحالين سنتعثر بشكل ظاهر في المغالطة الطبيعية[٤] لهيوم ومور التي قررت وجود انفصال ظاهر بين «ما يجب» وما «يكون»[٥]: «يجب أن تكون هذه نهاية الأخلاق التطورية التقليدية في تصوراتنا كما في الواقع: النهج التطوري ببساطة لا يعمل»[٦]

---

(١) Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. p.27.

(٢) Ruse, M. (1986). Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy New York, NY: Blackwell. p.257.

(٣) ibid. p.217.

(٤) ibid. p.86-94.

(٥) Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.. p.469.

(٦) Ruse, M. (1986). Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy New York, NY: Blackwell. p.94.

لا يمكن - وفق روس - إثبات أي وجود موضوعي للأخلاقيات الفوقية في ظل الإنكار التطوري للمسؤولية والإرادة الحرة[1]، لذا يتفق روس مع ماكي[2] ومنظري الخطأ في أن «النظرية الداروينية توضح أن الأخلاق في الواقع هي دالة للمشاعر «الذاتية». مع ذلك، يظهر أن لدينا - ويجب أن يكون لدينا - وهم الموضوعية. بعبارة أخرى: نحن «نخترع» الادعاءات الأخلاقية.. ومن ثم: فإن الأساس الموضوعي للأخلاق لا لزوم له.. يجب أن نستنتج أن الأخلاق الداروينية ليست فقط أخلاقاً ذاتية، بل هي الأخلاق التي تستبعد بشكل إيجابي النهج الموضوعي»[3]

«الفرق بين الروحانية والأخلاق هو أن معظم الناس يدركون طبيعة الأولى المخادعة، وبالتالي فهم لا يمانعون بأن نتحدث بشكل مريح وحرفي عن «الوهم». أما في حالة الأخلاق، فنحن جميعاً جزء من اللعبة، وحتى أولئك الذين يدركون ذلك منا ليس لديهم هم الآخرون رغبة في الانسحاب. وبالتالي، لن نتمكن من الحديث حرفياً عن «الوهم». إن الوهم في الأخلاق يعني الاعتقاد بأن على المرء التزاماً أخلاقياً ليكون ودوداً مع ثمرة الكرنب. لكن الأخلاق «وهم جماعي» كما أشرت، بمعنى أننا جميعاً نعتقد حيال شيء ما التزاماً غير مطابق للحقيقة»[4]

يقول روس إن وهم الموضوعية هذا: «يمكّننا أن نرى أن طبيعتنا القردية لا تغرقنا في عالم من وحشية هوبز أو صراع تينيسون: «الطبيعة ذات الأسنان والمخالب الحمراء»»[5]، لكن مع ذلك: «يجب أن نتوقع أن الثورة الداروينية سيكون لها آثار مهمة على الفلسفة. في الواقع... تصطدم نظرية التطور من خلال الانتقاء الطبيعي بشكل مباشر بنوعنا. لا يقتصر الأمر على كوننا على

---

(١) ibid. p.80,-258-259.

(٢) Mackie, J. (1990). Ethics: Inventing right and wrong. Penguin UK. p.35-39.

(٣) Ruse, M. (1986). Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy New York, NY: Blackwell. p.253.

(٤) ibid. p.257.

(٥) ibid.p.xvi

ذرة من الغبار تدور في الفراغ، ولكننا أنفسنا لسنا أكثر من قرود متحوّلة. إذا كان هذا الإدراك لا يؤثّر على وجهات نظرنا حول المعرفة والأخلاق، فأنا لا أدري ماذا يكون»[١]

تعقب كثير من فلاسفة الأخلاق التطوريين رؤية روس السالفة للأخلاق الفوقية، قال بعضهم إن رؤية روس تضعف وتشوه كلا من الطبيعانية والداروينية في آن. لأنها بإنكارها للأخلاق تحد بشكل مغلوط من النطاقات التوضيحية للتفسيرات التطورية للأخلاق الفوقية[٢]، كما انتقد آخرون تشبيهه للفكر الأخلاقي بالروحاني[٣]، وذكر آخرون أن مور نفسه أخطأ في مغالطته بتصور السمات الأخلاقية كـ«أشياء» بدلاً من كونها سمات وخصائص للتفكير الأخلاقي، أي أنها مشاعر كما يقول هيوم لا حقائق أخلاقية[٤]، أيضاً: حاول بعض التطوريين فك الارتباط بين تلقي الأخلاق بالقبول من قبل المجتمع ووجودها الموضوعي المستلزم لصحتها: كتب فيلسوف الأخلاق جيف ساير ماكورد مرة: «حتى لو كانت هناك مبادئ موضوعية يلتزم بها الناس قابلة للإثبات، وحتى إذا كانت هناك طريقة لإثبات أن المبادئ التطورية المعنية ـ على افتراض صحتها ـ قادرة على تبرير الأحكام الأخلاقية بشكل محدد، قد يقلق المرء بصورة مفهومة بشأن حالة الهيكل الناتج عن ذلك: لم لا تعتبرها قلعة في السماء؟، هيكلاً بدون أساس مناسب؟ إن حقيقة أننا ملتزمون بقبول مبدأ ما ـ بعد كل شيء ـ تبدو بعيدة كل البعد عن إظهار أن هذا المبدأ صحيح أو غير صحيح» ثم قال: «يبدو أن أحكامنا الأخلاقية تطفو بشكل مقلق خالية من مصادرنا المعتبرة للأدلة المتعلقة بطبيعة العالم. لا يمكننا أن نرى أو نلمس

---

(١) ibid. p.274.

(٢) Rottschaefer, W. A., & Martinsen, D. (1990). Really taking Darwin seriously: An alternative to Michael Ruse's Darwinian metaethics. Biology and Philosophy, 5(2), 149-173.

And: Barrett, J. (1991). Really taking Darwin and the naturalistic fallacy seriously: An objection to Rottschaefer and Martinsen. Biology and Philosophy, 6(4), 433-437.

(٣) Woolcock, P. (1993). Ruse's Darwinian meta-ethics: A critique. Biology and Philosophy, 8(4), 423-439.

(٤) ibid. p.274.

أو نتذوق أو نشم القيمة أو الصواب أو الفضيلة، كما يمكننا أن نرى أو نلمس أو نتذوق أو نشم بعض الأشياء التي لها قيمة. . . إذن كيف نتعلم عن القيمة والصواب والفضيلة بأنفسنا؟. . . الأحكام الأخلاقية ـ بطبيعة الحال ـ ليست هي الأحكام الوحيدة التي تواجه مثل هذا التحدي. تواجه العديد من الأحكام الرياضية والمعرفية والدينية تحدياً مشابهاً. من الواضح أنها جميعاً تتعلق بأمور غير متاحة للحواس مباشرة والتي تعتبر غامضة من نواحٍ متعددة»[1]

هكذا أبرز ماكورد مشكلة هذا الطرح الذي ينطلق من الشكية الأخلاقية ـ المتسقة مع الرؤية التطورية ـ ليصل إلى التشكيك في الوثوق بكافة الكليات الأولية كالكليات الرياضية، بل أنه يصل للتشكيك في موثوقية الحس التجريبي بل يجاوزه لإعادة تعريف الحقيقة على وجه ينسف مراداته بالكلية.

ثمة وجهة نظر أخرى يقدمها آخرون: يصادق توماس ناجل على استلزام الرؤية التطورية للشكية الأخلاقية، إلا أنه مع ذلك ـ خلافاً لروس ـ يرفض الاصطفاف مع منظري الخطأ: «لا ينبغي أن يؤدي فشل المذهب الطبيعي التطوري في توفير شكل من أشكال الفهم الذاتي المتسامي الذي لا يقوض ثقتنا في قدراتنا الطبيعية إلى التخلي عن البحث عن فهم الذات المتسامي. لا يوجد سبب للسماح بزعزعة ثقتنا في الحقيقة الموضوعية لمعتقداتنا الأخلاقية، أو ثقتنا في الحقيقة الموضوعية لاستدلالنا الرياضي أو العلمي بناء على الاعتماد على الافتراض القاضي بنتوج قدراتنا المعرفية عن الانتخاب الطبيعي. تبدو التفسيرات التطورية للملكات العقلية للبشر عند تأملها أضعف من أن تكون أرضية للتشكيك في أبسط أشكال التفكير»[2]

يتابع ناجل: «إن الثقة التي نشعر بها ضمن وجهة نظرنا تتطلب استكمالاً من خلال رؤية أكثر شمولاً لاحتوائنا في العالم، يمكن للمرء أن يعتقد بشكل

---

(١) Sayre-McCord, G, (2007) "Metaethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>.

(٢) Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press. p.28.

مفهوم أن المرجعية الأخلاقية غير قابلة للتصديق لأن النظرية التطورية هي أفضل تفسير حالي لملكاتنا ولا يمكن تقديم تفسير تطوري لكيفية اكتشاف الحقيقة الأخلاقية المستقلة عن أحكامنا ـ إذا كان هناك شيء من هذا القبيل ـ ولكن سيكون من المحرج التخلي عن الواقعية العلمية لأسباب مماثلة، لأنه سيتعين على المرء بعد ذلك أن يصبح مضاداً للواقعية حول نظرية التطور أيضاً. هذا يعني أن النظرية التطورية لا تتفق مع الواقعية العلمية ولا يمكن فهمها بشكل واقعي، وهي تبدو كنتيجة ملزمة بالقوة. سيكون هناك شيء غريب إلى حد عدم الاتساق حول اعتبار الطبيعانية العلمية أساساً للواقعية في العلوم الطبيعية»[(١)]

فيما يتعلق باللغة الأخلاقية، تلتزم المقاربات السالفة ذات النهج فيما يتعلق بواقعيتها من عدمها، يقول الواقعيون إنها تعبر عن حقائق وصفية حيال العالم، إن قولي مثلاً: «الكذب خطأ» يعبر عن مضمون معرفي يطابق أو يناقض العالم، بينما يرى اللامعرفيون الهيوميون أنها تعبر عن مضمون مشاعري شخصي مفرغ عن المضمون المعرفي جرياً على تأصيل هيوم وداروين للحس الأخلاقي، وهم يطابقون التأصيل القديم للوضعية المنطقية لخلو الخطاب الميتافيزيقي من المعنى، يميل العدميون الأخلاقيون هؤلاء إلى تبني نظرية ماكي حول اختراع الصواب والخطأ وبأن كافة الأحكام الأخلاقية هي الأخرى خاطئة[(٢)]، وهي ما يعرف بنظرية الخطأ ـ التي أسسها ماكي عام «١٩٧٧م» ودافع عنها ريتشارد جويس ٢٠٠١م وشارون ستريت ٢٠٠٥م ـ وهي شكل من أشكال التوهيم التطوري للأخلاق الذي يقضي ببطلان الوجود الموضوعي للأخلاق حال التزامنا بالرؤية التطورية لها كما مر آنفا. المشكلة أن هذا الحكم يستند ضرورة إلى محل النزاع، أي إلى وجود مضمون معرفي واقعي للرؤية التطورية للوعي يمكننا بواسطته الإفضاء إلى توهيم غيره

---

(١) ibid:. p.31.

(٢) Mackie, J. (1990). Ethics: Inventing right and wrong. Penguin UK. p.35-39.

دون أن يمتد ذلك التوهيم إليه، وهو أمر منازع فيه كما هو معلوم.

بعد تتبعه لتاريخ فشل محاولات إرساء الأخلاق في العلم التجريبي على مدى أربعمئة عام، كتب عالم الاجتماع الأمريكي جيميس هنتر: «هذه ليست صدفة، هناك أسباب وجيهة وراء عدم تقديم العلم إجابات أخلاقية، إن تاريخ هذه المحاولات ـ إلى جانب التفكير المتأني والدقيق لطبيعة المفاهيم الأخلاقية ـ يشير إلى أن المفاهيم الأخلاقية القابلة للكشف تجريبياً يجب أن تهمل الكثير جدا مما تعنيه الأخلاق حقاً، كما أن المفاهيم الأخلاقية التي تجسد الظواهر الواقعية ليست قابلة للتحقيق التجريبي، يواجه ممارسو العلوم الأخلاقية هذه المآزق سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه... على الرغم من استخدامهم لغة الأخلاق، فإن أطروحاتهم تصل في تأثيرها المحض إلى مستوى العدمية الأخلاقية»[1]

---

(١) Hunter, J. D., & Nedelisky, P. (2018). Science and the Good. Yale University Press. p.vxi-xi

قائمة بأبرز المصادر العربية

١ ـ **الأدب المقارن والاتجاهات النقدية الحديثة**، عبدة عبود، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٨ ١يوليو/ سبتمبر ١٩٩٩.

٢ ـ **إرادة القوة: محاولة لقلب كل القيم**، نيتشه، ترجمة: محمد الناجي، أفريقيا الشرق، د.ط، ٢٠١١.

٣ ـ **إرشاد الساري** لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني المطبعة الكبرى الأميرية، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ، مصر.

٤ ـ **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، عبد السلام بنعالي، دار توبقال، الطبعة الأولى ١٩٩١ الدار البيضاء.

٥ ـ **الإسلام بين الشرق والغرب**، علي عزت بيجوفش، ترجمة: محمد عدس، مؤسسة العلم الحديث، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٦ ـ **أصل الأخلاق وفصلها**، فردريك نيتشه، ترجمة: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، د.ط، بيروت د.ت.

٧ ـ **أصل الأنسان بين العلم والكتب السماوية**، موريس بوكاي، ترجمة: فوزي شعبان، المكتبة العلمية، د.ط، د.ت.

٨ ـ **الأصوليات المعاصرة**، روجيه جارودي، ترجمة خليل أحمد، دار عام ألفين، ط.د، ٢٠٠٠ باريس.

٩ ـ **الاعتصام** للشاطبي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، المملكة العربية السعودية.

١٠ ـ **الأعلام، خير الدين الزركلي**، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢.

١١ ـ **إنساني مفرط في إنسانيته**، نيتشه، نقله عن الألمانية على مصباح، منشورات الجمل، ط.د، ٢٠١٤، بغداد.
١٢ ـ **البحث اللغوي عند العرب**، أحمد عمر، عالم الكتب، الطبعة: الثامنة ٢٠٠٣.
١٣ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الزَّبيدي، د.ط، دار الهداية، د.ت.
١٤ ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**، يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالجامعة المصرية، القاهرة ١٩٣٦.
١٥ ـ **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، محمد الأنصاري، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (عالم المعرفة)، العدد ٣٥، الكويت، ١٩٨٠.
١٦ ـ **التطور الموجه بين العلم والدين**، هشام عزمي، دار الكاتب، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٦.
١٧ ـ **التطور: نظرية علمية أم إيديولوجيا؟**، عرفان يلماز، ترجمة: رشا حسن ومحسن هريدي، دار النيل، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٣.
١٨ ـ **التعريفات**، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى بيروت ١٩٨٣م.
١٩ ـ **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**، محمد الدقس، دار مجدلاوي، القاهرة، ٢٠٠٥.
٢٠ ـ **التغير الاجتماعي في الفكر الإسلامي الحديث**، حنان عبد المجيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، ٢٠١١.
٢١ ـ **التلخيص** للجويني، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت د.ط، د.ت.
٢٢ ـ **التوقيف على مهمات التعاريف** للمناوي، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، عبد الخالق ثروت ـ القاهرة، ١٤١٠هـ.
٢٣ ـ **تيسير الكريم الرحمٰن**، عبد الرحمٰن السعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٢٤ ـ **جامع البيان**، ابن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.
٢٥ ـ **جامع الرسائل والمسائل**، ابن تيمية، دار العطاء، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، الرياض.

٢٦ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ابن تيمية، دار العاصمة، السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.

٢٧ ـ **حركة العصر الجديد: مفهومها ونشأتها وتطبيقاتها**، هيفاء الرشيد، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، جدة ٢٠١٤.

٢٨ ـ **داروين وشركاه**، بيير تويليي، ترجمة: إياس الحسن، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى بيروت ١٩٩٦.

٢٩ ـ **الداروينية والإنسان**، صلاح عثمان، منشأة المعارف، د.ط، الإسكندرية ٢٠٠١.

٣٠ ـ **درء تعارض العقل والنقل** لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣١ ـ **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، جورج كانغيلام، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧.

٣٢ ـ **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى،٢٠٠٦، القاهرة.

٣٣ ـ **الدين: بحوث ممهدة لدراسة الأديان**، عبد الله دراز، دار القلم، د.ط، الكويت ١٩٥٢.

٣٤ ـ **رحلتي الفكرية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥ الطبعة الثانية.

٣٥ ـ **الرد على الشاذلي**، ابن تيمية، دار عالم الفوائد ـ الطبعة: الأولى، مكة ١٤٢٩هـ.

٣٦ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

٣٧ ـ **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، ٢٠١٢.

٣٨ ـ **شموع النهار، عبد الله العجيري**، مركز تكوين للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، الخبر، ٢٠١٦.

٣٩ ـ **الصحاح** للجوهري، دار العلم للملايين ـ بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٠ ـ **العدة** لأبي يعلى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة: الثانية ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٤١ ـ **عدو المسيح**، نيتشه، ترجمة جورج ميخائيل، دار الحوار، الطبعة الثانية، د.م.
٤٢ ـ **العلم المرح**، نيتشه، نقله عن الألمانية محمد ناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٣.
٤٣ ـ **العلم والإيديولوجيا بين الإطلاق والنسبية**، حسين علي، الدار المصرية السعودية، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٨.
٤٤ ـ **العلم والنظرة العربية إلى العالم**، سمير أبو زيد، مركز دراسات الوحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، بيروت.
٤٥ ـ **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٢.
٤٦ ـ **على دروب زرادشت**، ستيبان أودويف، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٨٣.
٤٧ ـ **العمدة في فلسفة القيم**، عادل العوا، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٨.
٤٨ ـ **العواصم والقواصم** لابن الوزير، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.
٤٩ ـ **غاية المرام في علم الكلام** للآمدي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة، د.ط، د.ت.
٥٠ ـ **غسق الأوثان**، نقله عن الألمانية علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٠.
٥١ ـ **الفجر**، نيتشه، ترجمة: محمد ناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى الدار البيضاء ٢٠١٣.
٥٢ ـ **الفروق اللغوية**، أبو هلال العسكري، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، د.ط، د.ت.
٥٣ ـ **فكرة التطور عند فلاسفة الإسلام**، مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ القاهرة.
٥٤ ـ **فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة**، عبد الله العمر، د.د، الكويت ١٩٧٨.
٥٥ ـ **فلاسفة الحكم**، عباس العقاد، هنداوي للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
٥٦ ـ **فلسفة الأخلاق**، توفيق الطويل، دار النهضة العربية، الطبعة التاسعة، القاهرة ١٩٩١.

٥٧ ـ **فلسفة العلم في القرن العشرين**، يمنى الخولي، . . . .
٥٨ ـ **فلسفة المصادفة**، محمود أمين العالم، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣ القاهرة.
٥٩ ـ **فلسفة النشوء والارتقاء**، شبلي الشميل، دار مارون عبود، الطبعة الثانية، لبنان ١٩١٧.
٦٠ ـ **الفلسفة النشوئية وأبعادها الاجتماعية: قراءة في تجربة شبلي الشميل الفلسفية**، محمود المسلماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى بيروت ٢٠٠٣.
٦١ ـ **في دلالات الفلسفة وسؤال النشأة**، الطيب أبو عزة، نماء للدارسات والبحوث، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.
٦٢ ـ **كشف المشكل** لابن الجوزي، دار الوطن، الرياض د.ط، د.ت.
٦٣ ـ **كفاحي**، أدولف هتلر، ترجمة: لويس الحاج، دار بيلسان، الطبعة الثانية ١٩٩٥.
٦٤ ـ **الكليات** لأبي البقاء الكفوي.
٦٥ ـ **كيفية تغيير العالم: حكايات عن ماركس والماركسية**، أريك هوبزباوم، ترجمة حيدر إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت.
٦٦ ـ **لسان العرب**، محمد جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٤هـ
٦٧ ـ **ما وراء الخير والشر**، نيتشه، نقله عن الألمانية موسى وهبة، دار الفارابي، د.ط، د، ت.
٦٨ ـ **ماوراء الأوهام**، إيريش فروم، ترجمة: صلاح حاتم دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، اللاذقية ١٩٩٤.
٦٩ ـ **مجموع الفتاوى** لابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية،١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٧٠ ـ **المحرر الوجيز** لابن عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى ـ ١٤٢٢هـ.
٧١ ـ **المحكم** لابن سيده، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.
٧٢ ـ **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٣.
٧٣ ـ **معالم أصول الدين** للرازي، دار الكتاب العربي ـ لبنان، د.ط، د، ت.

٧٤ ـ **معالم التنزيل** للبغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، الرياض ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٧٥ ـ **معجم أصحاب شيخ الإسلام ابن تيمية**، وليد الأموي، د.ط، د، ت.

٧٦ ـ **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت،٢٠٠٦.

٧٧ ـ **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، د.ط، بيروت ١٩٨٢.

٧٨ ـ **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ط، القاهرة، دت.

٧٩ ـ **مفتاح دار السعادة**، ابن القيم الجوزية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، د.ط، ط، ت.

٨٠ ـ **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**: دونيس كوش، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٧.

٨١ ـ **مفهوم النظرة إلى العالم وقيمته في نظرية الأدب**، هندليس، ترجمة عبد السلام بنعالي، بحث مطبوع ضمن أبحاث كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي للوسيان غولدمان، مؤسسة الأبحاث العربية الطبعة الثانية ١٩٨٦ بيروت.

٨٢ ـ **مفهوم تجديد الدين**، بسطامي سعيد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، جدة ٢٠١٢.

٨٣ ـ **مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس الرازي، دار الفكر، د.ط، دمشق ١٩٧٩.

٨٤ ـ **مقدمة ابن خلدون**، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٥ ـ **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء**، إسماعيل مظهر، المطبعة العصرية، مصر ١٩٢٥.

٨٦ ـ **منهاج السنة النبوية**، ابن تيمية، : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الطبعة: الأولى، الرياض ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٨٧ ـ **موسوعة أعلام المورد**، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢.

٨٨ ـ **الموسوعة العربية المسيرة**، المكتبة العصرية، الطبعة الثالثة، بيروت ٢٠٠٩.

٨٩ ـ **الموسوعة العلمية الشاملة**، أحمد الخطيب ويوسف خير الله، مكتبة لبنان ناشرون، د.ط، د.ت.

٩٠ ـ **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٤.

٩١ ـ **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، طبعة عام ١٩٩٩.

٩٢ ـ **موسوعة علم الإجتماع**، جوردون مارشال، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة االثانية، القاهرة ٢٠٠٧.

٩٣ ـ **موسوعة علم الإنسان**، شارلوت سيمور سميث، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الثانية، القاهرة ٢٠٠٩.

٩٤ ـ **ميليشيا الإلحاد**، عبد الله العجيري، مركز تكوين للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، الخبر، ٢٠١٤.

٩٥ ـ **نظرات حول الإنسان**، روجيه جارودي، ترجمة: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، القاهرة ١٩٨٣.

٩٦ ـ **نظرية التطور عند مفكري الإسلام**، محفوظ علي عزام، دار الهداية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٦.

٩٧ ـ **النظرية العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي في التعامل معها**، حسن الأسمري، مركز التأصيل للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، جدة ٢٠١٢.

٩٨ ـ **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، صلاح قنصوة، دار التنوير، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٤.

٩٩ ـ **النهج إنسانية البشرية ـ الهوية البشرية**، إدغار موران، ترجمة هناء صبحي، كلمة للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، أبو ظبي.

١٠٠ ـ **نيتشه وجذور مابعد الحداثة**، مجموعة بحوث بتحرير: أحمد عطية، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٠.

١٠١ ـ **هذا هو الإنسان**، فردريك نيتشه، ترجمة: علي مصباح منشورات الجمل، د.ط، بغداد د.ت.

١٠٢ ـ **هكذا تكلم زرادشت**، فردريك نيتشه، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بغداد ٢٠٠٧.

قائمة بأبرز المصادر الإنجليزية

1. Abel, E. L. (1973). Ancient views on the origins of lifeFairleigh Dickinson Univ Press.
2. Abumere, F. A., Giles, D., Kao, Y. Y. S., Klenk, M Kranak J., MacKay, K.,... Rezkalla, P. (2019). Introduction to Philosophy Ethics. Rebus Community.
3. Achtner, W. (2009). The Evolution of Evolutionary Theories of Religion. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.
4. Akeroyd, F. M. (2004). Popper's evolutionary epistemology revamped. Journal for General Philosophy of Science, 35(2),.
5. Alexander, R. D. (1987). The biology of moral systems. Transaction Publishers.
6. Algra, K. (1999). The beginnings of cosmology. Cambridge University Press.
7. Allen, C., Neal, J. (1996). Teleological notions in biology., Stanford Encyclopedia of Philosophy.
8. Allen, G. E. (2001). Is a new eugenics afoot?. Science, 294(5540),.
9. Allhoff, F. (2003). Evolutionary ethics from Darwin to Moore. History and philosophy of the life sciences.
10. Allin, T. (2015). Christ Triumphant Universalism Asserted as the Hope of the Gospel on the Authority of Reason, the Fathers, and Holy Scripture. Wipf and Stock Publishers..
11. Ambasciano, L. (2018). An unnatural history of religions Academia, post-truth and the quest for scientific knowledge. Bloomsbury Publishing.
12. American Humanist Association. (2003). Humanism and its aspirations Humanist Manifesto III, a successor to the Humanist Manifesto of 1933. The Humanist, 63(3),.

13. American Nones The Profile of the No Religion Population. American Religious Identification Survey. 2008. from the original on 29 April 2015. Retrieved 19 October 2012,.
14. Anderson, E. (2000). Feminist epistemology and philosophy of science. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.).
15. Andrulis, E. D. (2012). Theory of the origin, evolution, and nature of life. Life, 2(1),.
16. Angier, N. (1994). Feminists and Darwin scientists try closing the gap. New York Times, 21..
17. Artigas, M., Martnez, R. A., Glick, T. F., Martśnez, R. A. (2006). Negotiating Darwin the Vatican confronts evolution, 1877-1902. JHU Press.
18. Atkins, P. (1992). Will science ever fail. New Scientist, 135(1833),.
19. Atkins, P. W. (1992). Creation revisited. Oxford.
20. Atkins, P. W. (1995). The limitless power of science. In Nature's imagination The frontiers of scientific vision, Ed. John Cornwell ,Oxford University Press.
21. Atran, S. (2002). In gods we trust The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press.
22. Atran, S. (2011). Sam Harris's Guide to Nearly Everything, National Interest.
23. Atran, S. The Scientific Landscape of Religion Evolution, Culture, and Cognition. In The Oxford Handbook of Religion and Science.
24. Atran, S., Henrich, J. (2010). The evolution of religion How cognitive by-products, adaptive learning heuristics, ritual displays, and group competition generate deep commitments to prosocial religions. Biological Theory, 5(1).
25. Atran, S., Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape Counterintuition, commitment, compassion, communion. Behavioral and brain sciences, 27(6),.
26. Atran, S., Medin, D. L., Ross, N. O. (2005). The cultural mind environmental decision making and cultural modeling within and across populations. Psychological review,.
27. Augros, R. M., Stanciu, G. N. (1984). The new story of science mind and the universe.
28. Avise, J. C., Ayala, F. J. (2009). In the light of evolution III Two centuries of Darwin. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1), 9933-9938.

29. Axe, D. (2016). Undeniable how biology confirms our intuition that life is designed. HarperOne.
30. Axelrod, R., Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. science, 211(4489),.
31. Ayala, F. J. (1970). Teleological explanations in evolutionary biology. Philosophy of science, 37(1).
32. Ayala, F. J. (1987). The biological roots of morality. Biology and philosophy, 2(3).
33. Ayala, F. J. (2007). Darwin's greatest discovery design without designer. Proceedings of the National Academy of Sciences, 104(suppl 1),.
34. Ayala, F. J. (2007). Darwin's gift to science and religion (Vol. 40). National Academies Press.
35. Ayala, F. J. (2010). The difference of being human Morality. Proceedings of the National Academy of Sciences, 107(Supplement 2),.
36. Ayala, F. J., Fitch, W. M. (1997). Genetics and the origin of species an introduction. Proceedings of the National Academy of Sciences, 94(15).
37. Ayala, F., Dobzhansky, T. (Eds.). (1974). Studies in the philosophy of biology reduction and related problems. Univ of California Press.
38. Badyaev, A. V. (2011). Origin of the fittest link between emergent variation and evolutionary change as a critical question in evolutionary biology. Proceedings of the Royal Society B Biological Sciences, 278(1714),.
39. Baker, K. K. (2000). Biology for Feminists, 75 Chi. Kent L. Rev,.
40. Bapteste, E., Susko, E., Leigh, J., MacLeod, D., Charlebois, R. L., Doolittle, W. F. (2005). Do orthologous gene phylogenies really support tree-thinking?. BMC Evolutionary Biology,.
41. Barash, D. (2014). God, Darwin and my college biology class. The New York Times Sept. 27, 2014.
42. Barbour, I. G. (1990). Religion in an Age of Science (pp. 1989-1990). San Francisco Harper Row.
43. Barrett, J. (1991). Really taking Darwin and the naturalistic fallacy seriously An objection to Rottschaefer and Martinsen. Biology and Philosophy, 6(4),.
44. Barrett, J. L. (2007). Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. Theology and Science, 5(1),.
45. Barrett, J. L. (2012). Born believers The science of children's religious belief. Simon and Schuster.
46. Barzaghi, A., Corcó, J. (2016). Stephen Jay Gould and Karl Popper on science and religion. Scientia et Fides, 4(2),.

47. Bashford, A., Levine, P. (Eds.). (2010). The Oxford handbook of the history of eugenics. OUP USA..
48. Baumer, F. L. (1977). Modern European Thought Continuity and Change in Ideas, 1600-1950.
49. Behe, M. J. (1996). Darwin's black box The biochemical challenge to evolution. Simon and Schuster.
50. Behe, M. J. (2007). The edge of evolution The search for the limits of Darwinism. New York.
51. Bell, G. (2008). Selection the mechanism of evolution. Oxford University Press on Demand.
52. Bentham, J. (1789). An introduction to the principles of morals and legislation. Volume 1, W. Pickering,.
53. Bergman, J. (2011). The dark side of Charles Darwin a critical analysis of an icon of science. New Leaf Publishing Group.
54. Bergman, J. (2014). The Darwin Effect It's influence on Nazism, Eugenics, Racism, Communism, Capitalism Sexism. New Leaf Publishing Group.
55. Bergson, H. (1911). Creative evolution.
56. Bergson, H. (1921). Mind-Energy. Lectures and Essays. The Journal of Nervous and Mental Disease.
57. Bering, J. M. (2006). The folk psychology of souls. Behavioral and brain sciences, 29(5.
58. Bering, J. M., Parker, B. D. (2006). Children's attributions of intentions to an invisible agent. Developmental Psychology, 42(2).
59. Bering, J. M., Blasi, C. H., Bjorklund, D. F. (2005). The development of afterlife beliefs in religiously and secularly schooled children. British Journal of Developmental Psychology, 23(4),.
60. Berlinski, D. (2009). The devil's delusion Atheism and its scientific pretensions. Basic Books (AZ)..
61. Blitz, D. (1992). Lloyd Morgan's System of Emergent Evolution. In Emergent Evolution (pp. 98-109). Springer, Dordrecht.
62. Bloom, P. (2005). Is God an accident?. Atlantic Monthly, 296(5), 105.
63. Blume, M. (2009). The reproductive benefits of religious affiliation. In The biological evolution of religious mind and behavior.
64. Bois, G. (1978). Against the neo-Malthusian orthodoxy. Past Present.
65. Bolhuis, J. J., Wynne, C. D. (2009). Can evolution explain how minds work?. Nature, 458(7240), 832.
66. Booth, S. P. (1969). Essays and Reviews The Controversy As Seen In the Correspondence and Papers of Dr. EB Pusey and Archbishop Archibald Tait. Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church, 38(3),.

67. Born, M. (1949). Natural philosophy of cause and chance. Clarendon Press, Oxford.
68. Bowler, P. J. (1989). Evolution the history of an idea. Univ of California Press.
69. Bowler, P. J. (1992). The eclipse of Darwinism Anti-Darwinian evolution theories in the decades around 1900. JHU Press.
70. Bowler, P. J. (2009). Monkey trials and gorilla sermons Evolution and Christianity from Darwin to intelligent design. Harvard University Press.
71. Boyd, R. N. (2002). How to be a moral realist. In Contemporary materialism, Routledge,.
72. Boyer, P. (2001). Religion explained The evolutionary origins of religious thought. Basic books.
73. Boyer, P. (2003). Religious thought and behaviour as by-products of brain function. Trends in cognitive sciences, 7(3),.
74. Bradie, M., Harms, W. (2001). Evolutionary epistemology.
75. Brink, D. O., (1989). Moral realism and the foundations of ethics. Cambridge University Press.
76. Brinton, C. (1953). The shaping of the modern mind The concluding half of ideas and men. New York New American Library..
77. Brock, W. H., MacLeod, R. M. (1976). The Scientists' Declaration Reflexions on science and belief in the wake of Essays and reviews, 1864-5. The British journal for the history of science, 9(1),.
78. Brooke, J. H., Brooke, J., Cantor, G. (2000). Reconstructing nature The engagement of science and religion. AC Black.
79. Brüne, M. (2009). On shared psychological mechanisms of religiousness and delusional beliefs. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior Springer, Berlin, Heidelberg..
80. Büchner, L. (1864). Force and matter empirico-philosophical studies, intelligibly rendered. Trübner Company.
81. Büchner, L. (1894). Man in the Past, Present, and Future A Popular Account of the Results of Recent Scientific Research Regarding the Origin, Position and Prospects of Mankind. P. Eckler.
82. Büchner, L., Büchner, A. (1901). Last words on materialism and kindred subjects. Watts Company, issued by the Rationalist Press Assn., Limited.
83. Bulbulia, J. A. (2007). The evolution of religion. Oxford handbook of evolutionary psychology..
84. Burke, J. (2009). Day the Universe Changed. Little, Brown..
85. Bury, J. B. (1921). The idea of progress An inquiry into its origin and growth. Macmillan and Company.

86. Busby, C., Howard, C. V. (2017). Re-Thinking Biology-I. Maxwell,s Demon and the Spontaneous Origin of Life. Advances in Biological Chemistry, 7(05),.
87. Busch, P., Grabowski, M., Lahti, P. J. (1997). Operational quantum physics (Vol. 31). Springer Science Business Media.
88. Buss, D. M. (1989). Sex differences in human mate preferences Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. Behavioral and brain sciences, 12(1),.
89. Buss, D. M., Schmitt, D. P. (1993). Sexual strategies theory an evolutionary perspective on human mating. Psychological review, 100(2), 204..
90. Buss, D. M., Schmitt, D. P. (2011). Evolutionary psychology and feminism. Sex Roles, 64(9),.
91. Callahan, T. (2020). Leaving the Garden A review of The Genealogical Adam and Eve The Surprising Science of Universal Ancestry by S. Joshua Swamidass. Skeptic (Altadena, CA), 25(1),.
92. Campbell, A. (2015). The study of sex differences. Zeitschrift für Psychologie..
93. Campbell, R. (1996). Can biology make ethics objective?. Biology and Philosophy.
94. Carneiro, R. L. (1973). Structure, function, and equilibrium in the evolutionism of Herbert Spencer. Journal of Anthropological Research, 29(2),.
95. Carroll, S, (2009), What Questions Can Science Answer Discover Magazine, 2009,July 15,.
96. Cavalieri, P. (2015). The Meaning of the Great Ape Project. Politics and Animals, 1(1),.
97. Chadov, B. F., Chadova, E. V., Fedorova, N. B. (2019). Ontogenes and the Problem of Speciation. Journal of Evolutionary Science.
98. Chopra, D., Kafatos, M. C. (2017). You are the universe Discovering your cosmic self and why it matters. Harmony.
99. cker, R. A. (2004). Another gospel cults, alternative religions, and the new age movement. HarperCollins Christian Publishing.
100. Collins, F. S. (2006). The language of God A scientist presents evidence for belief,Simon and Schuster.
101. Collins, S. (1998). Nirvana and other Buddhist felicities. Cambridge University Press.
102. Comings, D. E., Gonzales, N., Suacier, G., Jonhson, J. P., MacMurray, J. P. (2001). The DRD4 gene and spirituality. Psychiatric Genetics, 10,.
103. Comte, A. (1975). Auguste Comte and positivism The essential writings. Transaction Publishers.

104. Connor, Steve. Scientists 'should be allowed to test on apes', The Independent, June 3, 2006..
105. Copp, D. (2008). Darwinian skepticism about moral realism. Philosophical Issues, 18.
106. Corduan, W. (2013). In the beginning God a fresh look at the case for original monotheism. BH Publishing Group.
107. Cosentino, G. (2020). From pizzagate to the great replacement The globalization of conspiracy theories. In Social Media and the Post-Truth World Order Palgrave Pivot, Cham..
108. Couprie, D. L., Hahn, R., Naddaf, G. (2003). Anaximander in context New studies in the origins of Greek philosophy. SUNY Press.
109. Coyne, J. A. (2009). Why evolution is true. New York Viking.
110. Coyne, J. A. (2012). Science, religion, and society the problem of evolution in America. Evolution International Journal of Organic Evolution, 66(8),.
111. Cracraft, J. (1983). Species concepts and speciation analysis. In Current ornithology. Springer, New York.
112. Craig, W. L., Harris, S. (2011). Is the foundation of morality natural or supernatural, The Craig-Harris Debate, William Lane Craig vs. Sam Harris, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, United States-April 2011,.
113. Crick, F. (1988). What mad pursuit. Basic Books.
114. Crick, F., Clark, J. (1994). The astonishing hypothesis. The Scientific Search for the Soul., Simon Schuster.
115. Croce, B. (1913). The Philosophy of Giambattista Vico. Transaction Publishers.
116. Crook, P., Crook, D. P. (1994). Darwinism, war and history The debate over the biology of war from the'origin of species' to the First World War. Cambridge University Press.
117. Currie, G. (1978). Popper's evolutionary epistemology A critique. Synthese,.
118. Darling, D. (2012). Zen Physics, the Science of Death, the Logic of Reincarnation. First Edition Design Pub.
119. Darling, D. J. (1995). Soul Search A Scientist Explores the Afterlife..
120. Darrow, C. (1924). Closing Argument. The State of Illinois v. Nathan Leopold and Richard Loeb. Delivered by Clarence Darrow. Chicago, Illinois, August, 22.
121. Darwin, C. (1859). On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, J. Murray.

122. Darwin, C. (1872). The Descent Of Man, And Selection In Relation To Sex Volume 1, New York D. Appleton And Company.
123. Darwin, F. (1887). The life and letters of Charles Darwin. London Senate.
124. Darwin's death in South Kensington. Nature 289, 735 (1981)..
125. Davies, P. (1988). The Cosmic Blueprint New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe, Siman and Schuster, 1988.
126. Davies, P. (1997). Physics and the Mind of God. In Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God Springer, Dordrecht.
127. Davies, P. (2001). The origin of life II How did it begin?. Science progress, 84(1),.
128. Davies, P. (2008). The Goldilocks enigma why is the universe just right for life?. HMH.
129. Davies, P. C. (1995). What happened before the Big Bang?. William Morrow, New York.
130. Davies, P. C. (2003). How bio-friendly is the universe?. International journal of astrobiology, 2(2),.
131. Davies, P. C. W., Davies, P. (1993). Mind of God The Scientific Basis for a Rational World, Simon and Schuster.
132. Davies, P. C(1984).,God and the new physics. Simon and Schuster..
133. Davis, P. (1985). Superforce. The search for a grand unified theory of Nature. A touchstone Book.
134. Dawkins, R. (1976). The selfish gene New York Oxford University Press.
135. Dawkins, R. (1993). Gaps in the Mind n Peter Singer Paola Cavalieri (eds.), The Great Ape Project. St. Martin's Griffin.
136. Dawkins, R. (1995). River out of Eden.
137. Dawkins, R. (1996). The blind watchmaker Why the evidence of evolution reveals a universe without design. WW Norton Company.
138. Dawkins, R. (2000). Unweaving the rainbow Science, delusion and the appetite for wonder. HMH.
139. Dawkins, R. (2004). A devil's chaplain Reflections on hope, lies, science, and love. HMH..
140. Dawkins, R. (2009). The greatest show on earth The evidence for evolution. Simon and Schuster..
141. Dawkins, R., Ward, L. (2006). The god delusion. Boston Houghton Mifflin Company..
142. De Chardin, P. T. (1995). Hymn of the Universe. Ḏèïîë ﷺàññèê,.

143. De Chardin, P. T. (2002). Christianity and Evolution Reflections on Science and Religion. HMH..
144. De Cruz, Helen, Religion and Science, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https //plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/religion-science/>Û.
145. de Lazari-Radek, K., Singer, P. (2014). The point of view of the universe Sidgwick and contemporary ethics. OUP Oxford.
146. De Waal, F., Waal, F. B. (2006). Our inner ape A leading primatologist explains why we are who we are. Penguin..
147. DeLapp, K. M. (2011). Metaethics, Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 2161-0002, https //iep.utm.edu/metaethi/,10€10€2021.
148. Deleuze, G. (1999). Bergsonism, New York Zone Books.
149. Deleuze, G. (2006). Nietzsche and philosophy. Columbia University Press.
150. Delgado, C. (2006). Finding the evolution in medicine. NIH Record, 58ṣṬçṢÛ.
151. Dembski, W., Wells, J. (2008). The Design of Life Discovering Signs of Intelligence in Living Systems.
152. Dennett, D. C. (1989). The intentional stance. Cambridge, Mass. MIT press.
153. Dennett, D. C. (1993). Consciousness explained. Penguin uk.
154. Dennett, D. C. (2006). Breaking the spell Religion as a natural phenomenon. Penguin group..
155. Dennett, D. C., Dennett, D. C. (1996). Darwin's Dangerous Idea Evolution and the Meanins of Life (No. 39). Simon and Schuster.
156. Denton, M. (1998). Nature's Destiny How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe. New York Free Press,.
157. Denton, M., Scott, R. (1986). Evolution A theory in crisis.
158. Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. Psychological review, 3(4),.
159. Dewey, J. (1903). Studies in Logical Theory, The University Press.
160. Dewey, J. (1908). What does pragmatism mean by practical?. The journal of philosophy, psychology and scientific methods, 5(4),.
161. Dewey, J. (2016). The influence of Darwin on philosophy, Diacronia 3 (February 12), A48 (1-3), http //dx.doi.org/10.17684/i3A48en.
162. DeWolf, D. K., West, J. G., Luskin, C. (2007). Intelligent design will survive Kitzmiller v. Dover. Mont. L. Rev., vol 68,.
163. Dimitrov, T. (1995). 50 Nobel Laureates and Other Great Scientists who Believe in God. Novelists. net..

164. Dirac, P. A. M. (1963). The evolution of the physicist's picture of nature. Scientific American, 208(5),.
165. Dobzhansky, T. (1973). Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution. The American Biology Teacher, 35(3),.
166. Dobzhansky, T. (1973). The biology of ultimate concern. [New York] New American Library.
167. Dodig-Crnkovic, G., Schroeder, M. J. (2018). Contemporary natural philosophy and philosophies.
168. Dostoevsky, F. (1979). The Brothers Karamazov. The Modern Library New York.p.717.
169. Dow, J. W. (2007). A scientific definition of religion. Anpere Journal. Published 2007-02-19.
170. Durant, J. R. (2014). The ascent of nature in Darwin's Descent of Man. In The Darwinian Heritage). Princeton University Press.
171. Durant, W. (1961). Story of philosophy. Simon and Schuster.
172. Durham, W. H. (1976). The adaptive significance of cultural behavior. Human Ecology, 4(2),.
173. Durkheim, E. (1915). The elementary forms of the religious life London George Allen Unwin Ltd Ruskin House Museum Street.
174. Dyer, W. W. (1989). You'll See it when You Believe it. Random House.
175. Dyson, F. J. (2000). Templeton Prize. Acceptance Address by Prof. Freeman Dyson.
176. Ecklund, E. H., Scheitle, C. P. (2007). Religion among academic scientists Distinctions, disciplines, and demographics. Social problems journal, 54(2),.
177. Ehrlich, P., Dobkin, D. S., Wheye, D. (1988). Birder's handbook. Simon and Schuster.
178. Einstein, A. (1954). Ideas And Opinions. Broadway Books.
179. Eletreby, R., Zhuang, Y., Carley, K. M., Yaḏan, O., Poor, H. V. (2020). The effects of evolutionary adaptations on spreading processes in complex networks. Proceedings of the National Academy of Sciences, 117(11), 5664-5670..
180. Elgin, M., Sober, E. (2017). Popper's shifting appraisal of evolutionary theory. HOPOS The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 7(1),.
181. Ellis, G. (2009). Faith, Hope and Doubt in Times of Uncertainty Combining the Realms of Scientific and Spiritual Inquiry, ReadHowYouWant.com.

182. Ellis, G. F. (2000). Are there limitations to science? In Stannard, R. (Ed.). (2000). God for the 21st Century. Templeton Foundation Press.
183. Elshakry, M. (2014). Reading Darwin in Arabic, 1860-1950. University of Chicago Press..
184. Emlen, S. T., Wrege, P. H. (1991). Breeding biology of white-fronted bee-eaters at Nakuru the influence of helpers on breeder fitness. The Journal of Animal Ecology.
185. Engels, F. (1902). The origin of the family, private property, and the state. New York University Press..
186. Engels, F. (1908). Socialism Utopian and scientific. Chicago C. H. Kerr.
187. Engels, F. (1940). Dialectics of nature. Wellred Books..
188. Evolution and the brain (2007), Nature volume 447, p.753.
189. Feuerbach, L. (1855). The essence of Christianity. New York Published By Calvin Blanchard, 82 Nassau Street,.
190. Feyerabend, P. (1978). Science in a free society. London NLB.
191. Feyerabend, P. (1978). Against method.. London Verso.
192. Feyerabend, P. (1996). Tyranny of science. Polity Press.
193. Feyerabend, P. K. (1991). Three dialogues on knowledge.
194. Finlay, S. (2007). Four faces of moral realism. Philosophy Compass, 2(6),.
195. FitzPatrick, William, Morality and Evolutionary Biology, The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
196. Flew, A. (2007). There is a God How the world's most notorious atheist changed his mind. HarperOne.
197. Fodor, J., Piattelli-Palmarini, M. (2011). What Darwin got wrong. Profile books.
198. Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Science Business Media.
199. Foucault, M. (1978). Nietzsche, genealogy, history. In Language, counter-memory, practice,Cornell University Press.
200. Frayer, D. W., Wolpoff, M. H., Thorne, A. G., Smith, F. H., Pope, G. G. (1993). Theories of modern human origins the paleontological test. American anthropologist, 95.
201. Freud, S. (1961). The future of an illusion, trans. James Strachey. Norton Co., New York,.
202. Freud, S. (1965). Introductory lectures on psychoanalysis. WW Norton Company..
203. Frey, U. (2009). Cognitive foundations of religiosity. In The biological evolution of religious mind and behavior.

204. Frischmann, B. M., Marciano, A., Ramello, G. B. (2019). Retrospectives tragedy of the commons after 50 years. Journal of Economic Perspectives, 33(4),.
205. Frost, W. P. (1992). What is the New Age? Defining Third Millennium Consciousness. Edwin Mellen Press.
206. Fruehwald, E. S. (2011). Evolutionary Feminism. Available at SSRN 1929104.
207. Fukuyama, F. (1993). The end of history and the last man New York Avon Books,.
208. Fukuyama, F. (2003). Our posthuman future Consequences of the biotechnology revolution. Farrar, Straus and Giroux.
209. Futuyma, D. J. (1983). Science on trial the case for evolution. Pantheon Books.
210. Gaither, C. C. (2012). Gaither's dictionary of scientific quotations New York Springer..
211. gallup's databas (2019), in depth topics a to z evolution, creationism, intelligent design,.
212. Galtier, N. (2019). Delineating species in the speciation continuum A proposal. Evolutionary applications, 12(4),.
213. Galton, F. (1869). Hereditary genius. Macmillan and Company.
214. Galton, F. (1909). Essays in eugenics. Eugenics Education Society.
215. Gare, A. (2002). Process philosophy and the emergent theory of mind Whitehead, Lloyd Morgan and Schelling. Concrescence.
216. Gauger, A., Axe, D., Luskin, C. (2012). Science and Human Origins (p. 15). Seattle, WA Discovery Institute Press.
217. Geisler, N. L., Turek, F. (2004). I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist (Foreword by David Limbaugh). Crossway.
218. Gibney, E., Van Noorden, R., Ledford, H., Castelvecchi, D., Warren, M. (2018). 'Test-tube'evolution wins Chemistry Nobel Prize. Nature, 562(7726),.
219. Gilje, N., Skirbekk, G. (2001). A History of Western Thought From Ancient Greece to the Twentieth Century.
220. Gilligan, C. (1993). In a different voice Psychological theory and women's development. Harvard University Press.
221. Glausiusz, J. (2003). Discover dialogue anthropologist Scott Atran. Discover Magazine, 24(10)..
222. Goldmann, L. (1964). The hidden God A study of tragic vision in the Pensees of Pascal and the Tragedies of Racine. Routledge.

223. Gontier, N. (2006). Introduction to evolutionary epistemology, language and culture. In Evolutionary epistemology, language and culture.
224. Gould, S. J. (1977). Ever since Darwin Reflections in natural history. WW Norton Company.
225. Gould, S. J. (1978). Sociobiology the art of storytelling. New Scientist, 80(1129),.
226. Gould, S. J. (1980). The panda's thumb More reflections in natural history. WW Norton company..
227. Gould, S. J. (1985). Ontogeny and phylogeny. Harvard University Press.
228. Gould, S. J. (1990). Wonderful life the Burgess Shale and the nature of history. WW Norton Company.
229. Gould, S. J. (1996). Dinosaur in a Haystack. Reflections in Natural History. London (Jonathan Cape) 1996.
230. Gould, S. J. (1997). Darwinian fundamentalism. New York Review of Books, 44, 34.
231. Gould, S. J. (1999). Rocks of Ages Science and Religion in the Fullness of Life, Ballantine Pub. Group.
232. Gould, S. J. (2002). The structure of evolutionary theory. Harvard University Press.
233. Gould, S. J., Eldredge, N. (1977). Punctuated equilibria the tempo and mode of evolution reconsidered. Paleobiology, 3(2),.
234. Gould, S. J., Gold, S. J. (1996). The mismeasure of man. WW Norton company.
235. Gowaty, P. A. (1997). Introduction Darwinian feminists and feminist evolutionists. In Feminism and evolutionary biology Springer, Boston, MA.
236. Granitz, N., Loewy, D. (2007). Applying ethical theories Interpreting and responding to student plagiarism. Journal of business ethics, 72(3).
237. Grantham, J. L. The Effect of Darwinism on Modern Medicine, see online http //icrdigitallibrary.synthasite.com/resources/The%20Effect%20of%20Darwinism%20on%20Modern%20Medicine.pdf.
238. Grassé, P. P. (2013). Evolution of living organisms evidence for a new theory of transformation. Academic Press.
239. Gray, J. (2011). The immortalization commission science and the strange quest to cheat death. Farrar, Straus and Giroux.
240. Haeckel, E. (1876). The History of Creation Or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General, and of that of Darwin, Goethe and Lama.

241. Haeckel, E. (1903). The evolution of man a popular exposition of the principal points of human ontogeny and phylogeny (Vol. 1). D. Appleton.
242. Haidt, J. (2012). The righteous mind Why good people are divided by politics and religion. Vintage..
243. Hale, P. J. (2015). Rejecting the myth of the non-darwinian revolution. Victorian Review, 41(2),.
244. Ham, K., Cardno, S. (1987). The lie evolution. Green Forest, AR Master Books.
245. Ham, K., Ross, H., Haarsma, D., Meyer, S. C., Gundry, S. N. (2017). Four Views on Creation, Evolution, and Intelligent Design. Zondervan AcademicÛ.
246. Hamer, D. H. (2004). The God gene How faith is hardwired into our genes. New York Doubleday.
247. Hamilton, R. F., Hamilton, R. F., Herwig, H. H. (Eds.). (2003). The Origins of World War I. Cambridge University Press.
248. Hamilton, W. D. (1964). The genetical evolution of social behaviour. II. Journal of theoretical biology, 7(1),.
249. Hamilton, W. D. (1981). The evolution of cooperation. science, 211(4489),.
250. Hamlin, K. A. (2014). From Eve to Evolution. University of Chicago Press.
251. Han, S. (2009). Religious belief and neurocognitive processes of the self. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior Springer, Berlin, Heidelberg.
252. Hanegraaff, W. J. (1997). New age religion and western culture Esotericism in the mirror of secular thought. Suny Press..
253. Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion A historian's perspective. Social Compass, 46(2).
254. Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons the population problem has no technical solution.
255. Hardin, G. (1998). The feast of Malthus. Social Contract, 8(3),.
256. Hari, J. (2004). Peter Singer Some people are more equal than others. Independent.
257. Harris, E., McNamara, P. (2009). Neurologic constraints on evolutionary theories of religion. In The biological evolution of religious mind and behavior (pp. 205-215). Springer, Berlin, Heidelberg.
258. Harris, S. (2005). The end of faith Religion, terror, and the future of reason. WW Norton Company.

259. Harris, S. (2010). The moral landscape How science can determine human values. Simon and Schuste.
260. Harris, S. (2012). Free will. New York Free Press.
261. Harris, S. (2014). Waking up A guide to spirituality without religion. Simon and Schuster.
262. Hauser, M. (2006). Moral minds How nature designed our universal sense of right and wrong. Ecco/HarperCollins Publishers..
263. Hawking, S. (1996). The illustrated a brief history of time. Bantam books,.
264. Hawking, S. (2010). The grand design. Random House Digital.
265. Hazard, P., May, J. L. (1954). The European Mind, 1680-1715..
266. Hegel, G. W. F. (1804). Phenomenology of spirit. Duke University Press (2007).
267. Heintz, C., In, K. R., en Ronald, S. B. (2018). Updating evolutionary epistemology. Perspectives on Science and Culture, Purdue University Press, 2018. Ch. 11.
268. Henig, R. M. (2007). Darwin's god. New York Times, March 4, 2007.
269. Hitchens, C. (2009). God is not great How religion poisons everything. New York Twelve Hachette Book Group.
270. Hitler, A. (1939). Mein kampf. Diamond Pocket Books Pvt Ltd.
271. Horgan, J. (2014). Physicist George Ellis knocks physicists for knocking philosophy, falsification, free will. ScientificAmerican. com..
272. Hoyle, F. (1983). The intelligent universe.
273. Hoyle, F. (1994). Home is where the Wind Blows Chapters from a Cosmologist's Life. University Science Books.
274. Hoyle, F., Wickramasinghe, C. (1981). Evolution from space.
275. Hoyle, S. F. (1999). Mathematics of evolution. Acorn Enterprises.
276. Hubbard, R. (1979). Have only men evolved?. In Discovering reality, Springer, Dordrecht..
277. Hume, D. (1740). A treatise of human nature. Courier Corporation.
278. Hume, D. (1757). Four dissertations I. The natural history of religion. II. Of the passions. III. Of tragedy. IV. Of the standard of taste (No. 32). London, Printed for A. Millar.
279. Hume, D. (1779). Dialogues concerning natural religion. London.
280. Hume, D. (1793). The natural history of religion (Vol. 4).
281. Hunter, J. D., Nedelisky, P. (2018). Science and the Good. Yale University Press..
282. Huxley, A. (1937). Ends and means An inquiry into the nature of ideals and into the methods employed for their realization. Transaction Publishers.

283. Huxley, J. (1942). Evolution. The modern synthesis. Evolution. The Modern Synthesis.p.567-570, human progress.
284. Huxley, T. H. (1893). Evolution and ethics. London Macmillan..
285. Introvigne, M. (2001). After the new age Is there a next age. New age religion and globalization.
286. James, S. M. (2010). An introduction to evolutionary ethics. John Wiley Sons.
287. James, W. (1901). Pragmatism A new name for some old ways of thinking. Forgotten Books.
288. James, W. (1956). The will to believe And other essays in popular philosophy, and Human immortality (Vol. 291). Courier Corporation.
289. James, W. (1994). The varieties of religious experience (Lectures 1901B02).
290. Jammer, M. (1999). Einstein and religion Physics and theology, princeton university press..
291. Jastrow, R. (1978). God and the astronomers. New York Norton.
292. Johanson, D. E., Johanson, D. C., Edgar, B. (1996). From Lucy to language. Simon and Schuster.
293. Johnson, D., Bering, J. (2006). Hand of God, mind of man Punishment and cognition in the evolution of cooperation. Evolutionary psychology, 4(1),.
294. Joyce, R. (2001). The myth of morality. Cambridge University Press.
295. Kant, I. (1790). Critique of judgment New York Barnes Noble Books.
296. Kaushik, V., Walsh, C. A. (2019). Pragmatism as a research paradigm and its implications for social work research. Social Sciences, 8(9),.
297. Kelemen, D. (1999). The scope of teleological thinking in preschool children. Cognition, 70(3).
298. Kelemen, D., Rosset, E. (2009). The human function compunction Teleological explanation in adults. Cognition, 111(1).
299. Kevles, D. J., Hood, L. E. (Eds.). (1992). The code of codes Scientific and social issues in the human genome project. Harvard University Press.
300. Khan, M. W., Khanam. (1998). Religion and Science. Goodword Books..
301. Kingsolver, J. G., Hoekstra, H. E., Hoekstra, J. M., Berrigan, D., Vignieri, S. N., Hill, C. E.,... Beerli, P. (2001). The strength of phenotypic selection in natural populations. The American Naturalist, 157(3),.
302. Kirkpatrick, L. A. (2005). Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press.
303. Kitcher, P. (1994), four ways of biologizing ethics, in Sober, E.. Conceptual issues in evolutionary biology. Mit Press.

304. Kitcher, P. (2006). Between fragile altruism and morality Evolution and the emergence of normative guidance. Evolutionary ethics and contemporary biology.
305. Kittay, E. F. (2009). The personal is philosophical is political A philosopher and mother of a cognitively disabled person sends notes from the battlefield. Metaphilosophy, 40(3.
306. Klein, R. G. (1992). The archeology of modern human origins. Evolutionary Anthropology Issues, News, and Reviews, 1(1),.
307. Kluwer Academic Publishers 1999 Fog, A. (1999). Cultural selection. Springer Scienc Business Media.
308. Koch, R., Smith, C. (2006). Suicide of the West. AC Black.
309. Koltko-Rivera, M. E. (2004). The psychology of worldviews. Review of general psychology.
310. Kramer, M. H. (2009). Moral realism as a moral doctrine (Vol. 3). John Wiley Sons.
311. Krauss, L. M. (2013). A universe from nothing Why there is something rather than nothing. Atria Books..
312. Kreft, J. U. (2004). Biofilms promote altruism. Microbiology, 150(8), 2751-2760.
313. Kuhn, T. (1962). The structure of scientific revolutions. Princeton University Press.
314. Kunz, J. (2009). Is There a Particular Role for Ideational Aspects of Religions in Human Behavioral Ecology.
315. Kusch, M., McKenna, R. (2020). The genealogical method in epistemology. Synthese, 197(3), 1057-1076.
316. Kutschera, U. (2006). Dogma, not faith, is the barrier to scientific enquiry. Nature, 443(7107).
317. Kutschera, U. (2009). Darwin's philosophical imperative and the furor theologicus. Evolution Education and Outreach, 2(4).
318. Ladd, E. C., Lipset, S. M., Trow, M. A. (1984). Carnegie Commission National Survey of Higher Education Faculty Study Subsample, 1969. Inter-university Consortium for Political and Social Research..
319. Lahr, M. (2013). Genetic and fossil evidence for modern human origins. The Oxford handbook of African archaeology..
320. Lahr, M. M., Foley, R. (1994). Multiple dispersals and modern human origins. Evolutionary Anthropology Issues, News, and Reviews, 3(2),.
321. Lahti, D. C. (2009). The correlated history of social organization, morality, and religion. In The biological evolution of religious mind and behavior,Springer, Berlin, Heidelberg.pp. 67-68

322. Laland, K., Uller, T., Feldman, M., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A.,... (3) Futuyma, D. J. (2014). Does evolutionary theory need a rethink?. Nature News, 514(7521), 161..
323. Lamont, C. (1983). The philosophy of humanism. Science and Society.
324. Lamoureux, D. O. (2008). Evolutionary creation A Christian approach to evolution. Wipf and Stock Publishers.
325. Landsman, K., Van Wolde, E. (2016). The challenge of chance A multidisciplinary approach from science and the humanities. Springer Nature.
326. Larson, E. J., Witham, L. (1998). Leading scientists still reject God. Nature, 394(6691),.
327. Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In Physics, philosophy and psychoanalysis.
328. Lauer, Q. (1993). A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. Fordham University Press.
329. Laughlin, R. B. (2005). A different universe Reinventing physics from the bottom down. Basic Books (AZ)..
330. Leisola, M., Witt, J. (2018). Heretic one scientist's journey from Darwin to design. Discovery Institute Press.
331. Lenin, V. I. (1972). Materialism and Empirio-criticism. Wellred Books.
332. Lennox, J. C. (2009). God's undertaker Has science buried God?. Lion Books..
333. Lerner, G. (1986). The creation of patriarchy (Vol. 1). Women and History;.
334. Lewontin, R. (1992). Biology as ideology The doctrine of DNA. New York, NY, Harper Perennial.
335. Lewontin, R. (1997). Billions and billions of demons. The New York Review of Books.
336. Lewontin, R. C., Rose, S., Kamin, L. (1984). Not in our genes Biology, ideology and human nature. Haymarket Books.
337. Lichtheim, G. (1967). On the interpretation of Marx's thought. Eastern Press.
338. Lichtheim, G. (2015). Marxism (RLE Marxism) An Historical and Critical Study. Routledge.
339. Lightbody, B. (2010). Philosophical genealogy an epistemological reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method (Vol. 1). Peter Lang.
340. Lindberg, D. C., Numbers, R. L. (Eds.). (1986). God and nature historical essays on the encounter between Christianity and science (No. 81). Univ of California Press.

341. Locke, J., Von Leyden, W. (1676). Essays on the law of nature (p. 151). Clarendon Press.
342. Lombroso, C. (1911). Criminal man, New York, Putnam,.
343. Longtine, M. S., Mckenzie III, A., Demarini, D. J., Shah, N. G., Wach, A., Brachat, A.,... Pringle, J. R. (1998). Additional modules for versatile and economical PCRgene deletion and modification in Saccharomyces cerevis.
344. Lukḏcs, G. (1972). History and class consciousness Studies in Marxist dialectics. mit Press.
345. Lukḏcs, G. (1989). The destruction of reason. bantam Books.
346. Lumsden, C. J., Wilson, E. O. (2005). Genes, mind, and culture-The coevolutionary process. World Scientific.
347. Luskin, C. Problems with the Natural Chehmical Origin of Life (updated). The Intelligent Design and Evolution Awareness (IDEA) Center,.
348. Lynch, A. (2008). Thought contagion How belief spreads through society The new science of memes. Basic Books.
349. Lyotard, J. F. (1979). The postmodern condition A report on knowledge (Vol. 10). U of Minnesota Press..
350. Mackie, J. (1990). Ethics Inventing right and wrong. Penguin UK.
351. Maitzen, S. (2013). Atheism and the Basis of MoralityIn What Makes Us Moral? On the capacities and conditions for being moral,Springer, Dordrecht..
352. Makdisi, S., Casarino, C., Karl, R. (2012). Marxism beyond marxism. Routledge..
353. Malinowski, B. (1948). Magic, science, and religion. Glencoe, Illinois.
354. Malthus, T. R. (1798). An Essay on the Principle of Population.
355. Mandeville, B. (1806). The fable of the bees.
356. Mannheim, K. (1923). Ideology And Utopia. Broadway House.
357. Margulis, L. (1975, January). Symbiotic theory of the origin of eukaryotic organelles.
358. Margulis, L., BERMUDES, D. (1985). Symbiosis as a mechanism of evolution status of cell symbiosis theory. Symbiosis..
359. Marshall, C. R. (2006). Explaining the Cambrian.
360. Martin, W. F. (2011). Early evolution without a tree of life. Biology direct, 6(1),.
361. Marx, K. (1844). Critique of Hegel's' Philosophy of Right', Cambridge University Press, Introduction.
362. Marx, K. (1873). Capital, volume 1. George Allen.

363. Marx, K. (1911). A contribution to the critique of political economy. CH Kerr.
364. Matzke, N. J. (2006). Design on trial how NCSE helped win the Kitzmiller case. Reports of the National Center for Science Education, 26(1-2),.
365. Mayr, E. (1982). Speciation and macroevolution. Evolution, 36(6),.
366. Mayr, E. (1982). The growth of biological thought Diversity, evolution, and inheritance. Harvard University Press.
367. Mayr, E. (1990). The myth of the non-Darwinian revolution. Biology and Philosophy, 5(1), 85-92..
368. Mayr, E. (1997). This is biology The science of the living world. Universities Press..
369. Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. Scientific American, 283(1),.
370. Mayr, E. (2001). The philosophical foundations of Darwinism. Proceedings of the American Philosophical Society, 145(4),.
371. Mayr, E. (2001). What evolution is. Basic books..
372. Mayr, E. (2004). What makes biology unique? considerations on the autonomy of a scientific discipline. Cambridge University Press.
373. McCarthy, J. A. (2016). The Early History of Embodied Cognition 1740-1920 The Lebenskraft-Debate and Radical Reality in German Science, Music, and Literature. Brill.
374. McGrath, A. (2007). The twilight of atheism The rise and fall of disbelief in the modern world. WaterBrook.
375. McGrath, A. E. (1999). Science religion a new introduction. John Wiley Sons.
376. McLaughlin, P. (2010). No Atheists In Foxholes Reflections and Prayers From the Front. Thomas Nelson..
377. Medawar, P. B. (1979). Advice to a Young Scientist. Basic Books.
378. Medin, D., Ross, N., Cox, D., Atran, S. (2007). Why folkbiology matters Resource conflict despite shared goals and knowledge. Human Ecology, 35(3),.
379. Melton, J. G. (1998). Finding enlightenment Ramtha's school of ancient wisdom. Beyond Words.
380. Meyer, R. J. (1982). Marxism and punctuated evolution., Biology Journal.
381. Meyer, S. C. (2009). Signature in the Cell DNA and the Evidence for Intelligent Design. Zondervan.
382. Meyer, S. C., Terry, M. (2013). Darwin's doubt The explosive origin of animal life and the case for intelligent design. New York..

383. Mill, J. S. (1897). Utilitarianism, Longmans, Green and Company..
384. Miller, K. R. (2008). Only a theory Evolution and the battle for America's soul. Penguin.
385. Miller, K, R.(1999), Finding Darwin's God a scientist's search for common ground between God and evolution, Cliff Street Books..
386. Milne, E. A. (1941). Remarks on the Philosophical Status of Physics. Philosophy, 16(64),
387. Monod, J. (1974). On chance and necessity. an essay on the natural philosophy of modern biology, New York, Knopf,.
388. Monton, B. (2009). Seeking God in science an atheist defends intelligent design. Broadview Press.
389. Moore, G. E., (1903). Principia ethica. Cambridge University Press..
390. Moore, W. J., Moore, W. J., Walter, M. (1994). A life of Erwin Schrtdinger. Cambridge University Press..
391. Morris, D. (1994). The naked ape A zoologist's study of the human animal. Random House..
392. Morris, H. M. (2001). Evolution is religion, not science. Institute for Creation Research.
393. Mott, N. (1991). Can Scientists Believe Some Examples of the Attitude of Scientists to Religion.
394. Murphy, R. E., Murphy, R. E. (2002). The tree of life An exploration of biblical wisdom literature. Wm. B. Eerdmans Publishing.
395. Murray, G. (1915). The Stoie Philosophy Conway Memorial Lecture Delivered at South Place Institute on March 16, 1915. GP Putnam's sons.
396. Murray, G. (1922). Tradition and Progress. Houghton Mifflin.
397. Nagel, E. (1962). The structure of science Problems in the logic of scientific explanation. Philosophy, 37(142).
398. Nagel, T, The Last Word, New York Oxford University Press, 1997.
399. Nagel, T. (1989). The view from nowhere. oxford university press.
400. Nagel, T. (2008). Public education and intelligent design. Philosophy Public Affairs, 36(2),.
401. Nagel, T. (2012). Mind and cosmos why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press.
402. Nagel, T. (2012). Mortal questions. Cambridge university press.
403. Naraniecki, A. (2012). Karl Popper on Jewish Nationalism and Cosmopolitanism. The European Legacy, 17(5).
404. Nasar, S. (1999). Princeton's New Philosopher Draws a Stir. The New York times on the Web, 1-B11..

405. Newberg, A. B., D'Aquili, E. G., Rause, V. (2002). Why God Won't Go Away Brain Science and the Biology of Belief. Random House Digital.
406. Nietzsche, F. (1887). On the genealogy of morals. Vintage, (1989).
407. Nietzsche, F. W. (1910). The Gay Science. Cambridge University Press.
408. No Religion on the Rise One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation. Pew Forum on Religion Public Life. 9 October 2012. Retrieved 19 October.
409. Okasha. S (2008). Biological altruism. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved July 20, 2013..
410. Oparin, A. I. (1957). The origin of life on the earth. The origin of life on the earth., (3rd Ed)Û.
411. organ, J. (2014). Physicist George Ellis knocks physicists for knocking philosophy, falsification, free will. ScientificAmerican. com..
412. Osborn, H. F. (1894). From the Greeks to Darwin an outline of the development of the evolution idea (Vol. 1). Macmillan and Company.
413. Owens, D., Owens, D. J. O. (1992). Causes and coincidences. Cambridge University Press.
414. Palmer, C. T., Ellsworth, R. M., Steadman, L. B. (2009). Talk and tradition Why the least interesting components of religion may be the most evolutionarily important. In The biological evolution of religious mind and behavior.
415. Palmer, C. T., Steadman, L. B., Cassidy, C., Coe, K. (2008). Totemism, metaphor and tradition Incorporating cultural traditions into evolutionary psychology explanations of religion. Zygon, 43(3),.
416. Parish, A. R. (1996). Female relationships in bonobos (Pan paniscus). Hu Nat, 7(1),.
417. Parks, D. H., Rinke, C., Chuvochina, M., Chaumeil, P. A., Woodcroft, B. J., Evans, P. N.,... Tyson, G. W. (2017). Recovery of nearly 8,000 metagenome-assembled genomes substantially expands the tree of life. Nature microbiology.
418. Parry, R. A., Ramelli, I. L. (2019). A Larger Hope?, Volume 2 Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century (Vol. 2). Wipf and Stock Publishers..
419. Parvinen, K. (2005). Evolutionary suicide. Acta biotheoretica, 53(3),.
420. Patai, D., Koertge, N. (1994). Professing feminism Cautionary tales from the strange world of women's studies. Basic Books.
421. Paul, D. (1984). Eugenics and the Left. Journal of the History of Ideas.
422. Paul, D. B. (2003). Darwin, social Darwinism and eugenics. The Cambridge Companion to Darwin, 214(10.1017)..

423. Pearson, O. M. (2004). Has the combination of genetic and fossil evidence solved the riddle of modern human origins?. Evolutionary Anthropology Issues, News, and Reviews Issues, News, and Reviews, 13(4),.
424. Penfield, W. (1975). Mystery of the mind A critical study of consciousness and the human brain. Princeton University Press.
425. Penn, I. (2007). Dogma Evolution Papal Fallacies. AuthorHouse.
426. Pew Research Center. (2009). Public praises science.
427. Planck, M. (1933). Where is science going?. Norton,.
428. Plantinga, A. (2011). Where the conflict really lies Science, religion, and naturalism. OUP USA.
429. Popenoe, P., Johnson, R. H. (1918). Applied eugenics. Good Press.
430. Popper, K. (1935). The Logic of Scientific Discovery.
431. Popper, K. (1957). The Poverty of Historicism.
432. Popper, K. (1985). Evolutionary epistemology. In Open questions in quantum physics Springer, Dordrecht.
433. Popper, K. (1994). The myth of the framework In defence of science and rationality. Routledge.
434. Popper, K. R. (1968). Epistemology without a knowing subject. In Studies in Logic and the Foundations of Mathematics (Vol. 52,.
435. Popper, K., Schlipp, P. A. (2009). Darwinism as a metaphysical research programme. Philosophy after Darwin Classic and contemporary readings.
436. Popper, S. K. R. (1969). Conjectures and Refutations The Growth of Scientific Knowledge..
437. Powell, R., Clarke, S. (2012). Religion as an evolutionary byproduct A critique of the standard model. The British Journal for the Philosophy of Science, 63(3),.
438. Provine, W.B. (2001) the Origins of Theoretical Population Genetics,.
439. Purzycki, B. G., Henrich, J., Apicella, C., Atkinson, Q. D., Baimel, A., Cohen, E.,... Norenzayan, A. (2018). The evolution of religion and morality a synthesis of ethnographic and experimental evidence from eight societies. Re.
440. Quammen, D. (2007). The reluctant Mr. Darwin an intimate portrait of Charles Darwin and the making of his theory of evolution (great discoveries). WW Norton Company.
441. RA, S. (2007). Watson suspended over comments on race. Nature, 449, 25.
442. Railton, P. (1986). Moral realism. The Philosophical Review, 95(2),.
443. Randall, J. H. (1940). The making of the modern mind A survey of the intellectual background of the present age. Columbia University Press.

444. Raup, D. (1979). Conflicts between Darwin and paleontology. Field Museum of Natural History Bulletin, 50(1),.
445. Raup, D. M. (1981). Extintion bad genes or bad luck?. Acta geolǦgica hispd̲nica,.
446. Raup, D. M. (1986). Biological extinction in earth history. Science, 231(4745), 1528-1533..
447. Rhodes, R. (1995). The New Age Movement (Vol. 4). Harper Collins.
448. Richard Dawkins vs. William Lane Craig Debate https //www.youtube.-com/watch?v=Uaq6ORDx1C4t=3961s.
449. Richards, E. (1983). Will the real Charles Darwin please stand up. New Scientist Dec 22-29, 1983,p.887.
450. Richards, R. J. (1987). Darwin and the emergence of evolutionary theories of mind and behavior. University of Chicago Press..
451. richards, R. J. (2009). Darwin's place in the history of thought A reevaluation. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1), 10056-10060..
452. Richards, R. J. (2017). 10 Evolutionary Ethics A Theory of Moral Realism. The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics.
453. Richards, R. J. (2021). A defense of evolutionary ethics. In Philosophy after Darwin Princeton University Press..
454. Richards, R. J., Ruse, M. (2005). The evolution-creation struggle. Harvard University Press.
455. Richert, R. A., Smith, E. I. (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In The biological evolution of religious mind and behavior.
456. Ridley, M., Prebble, S. (1999). Genome The autobiography of a species in 23 chapters, London Fourth Estate,p.
457. Riley, J. (2019). Popes, papers publics media representations and public perceptions of Catholicism and evolution in England (Doctoral dissertation, University of Birmingham)..
458. Rivkin, J., Ryan, M. (2004). Introduction Introductory Deconstruction. Literary Theory. An Anthology. Second edition. Malden, MA Blackwell Publishing.
459. Roberts, G. (1998). Competitive altruism from reciprocity to the handicap principle. Proceedings of the Royal Society of London. Series B Biological Sciences, 265(1394),.
460. Rolwing, R. J. (2007). Was Frankenstein Really Uncle Sam? Vol III. Xlibris Corporation.

461. Rorty, R. (1990). Objectivity, Relativism, and Truth Volume 1 Philosophical Papers. Cambridge University Press.
462. Rosenberg, A., McIntyre, L. (2019). Philosophy of science A contemporary introduction. Routledge.
463. Rottschaefer, W. A., Martinsen, D. (1990). Really taking Darwin seriously An alternative to Michael Ruse's Darwinian metaethics. Biology and Philosophy, 5(2),.
464. Ruiz-Mirazo, K., Moreno, A. (2016). REFLECTIONS ON THE ORIGIN OF LIFE MORE THAN AN 'EVOLUTIONARY'PROBLEM. Mètode Science Studies Journal, (6),.
465. Rumney, J. (1936). Herbert Spencer's Sociology A Study in the History of Social Theory, to which is Appended a Bibliography of Spencer and His Work. Transaction Publishers.
466. Ruse, M. (1986). Taking Darwin Seriously A Naturalistic Approach to Philosophy New York, NY Blackwell.
467. Ruse, M. (1988). Philosophy of biology today. Albany State University of New York Press..
468. Ruse, M. (1998). is darwinism sexist?, in Koertge, N. (Ed.). (1998). A house built on sand Exposing postmodernist myths about science. Oxford University Press.
469. Ruse, M. (2004). Can a Darwinian be a Christian? the relationship between science and religion. Cambridge University Press.
470. Ruse, M. (2006). Is Darwinian Metaethics Possible (And If It Is, Is It Well Taken)?. Evolutionary ethics and contemporary biology.
471. Ruse, M. (2008). Charles Darwin. John Wiley Sons..
472. Ruse, M. (2009). The Darwinian revolution Rethinking its meaning and significance. Proceedings of the National Academy of Sciences, 106(Supplement 1).
473. Ruse, M. (2011). Is Darwinism a Religion?. huffington post Online blog.
474. Ruse, M., Wilson, E. O. (1986). Moral Philosophy as Applied Science. Philosophy, 61(236),.
475. Russell, B. (1903). A free man's worship. Mysticism and Logic.
476. Russell, B. (1940). History of western philosophy,George Allen and Unwin Ltd., London.
477. Russell, B. (1951). The Impact of Science on Society London George Allen Unwin..
478. Russell, B. (1959). Wisdom of the West. Garden City, N.Y., Doubleday.
479. Russell, B. (1969). Religion and science, Oxford University Press, USA.

480. Russell, B., Sluckin, T. (1959). The impact of science on society. New York, Simon and Schuster.
481. Russell, B., (1948). Transcript of the Russell/Copleston radio debate A Debate On The Existence Of God, It was broadcast in 1948 on BBC Radio.
482. Russell, B., (1957). Why I am not a Christian and other essays on religion and related subjects. New York.
483. Sagan, C. (1980). Cosmos A Personal Voyage,.
484. Sandage, A. (1985). A scientist reflects on religious belief. Truth An International, Inter-disciplinary Journal of Christian Thought, 1,.
485. Sanderson, S. K. (2008). Adaptation, evolution, and religion. Religion, 38(2),.
486. Sayre-McCord, G, (2007) Metaethics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https // plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>Û.
487. Schardl, C. L., Leuchtmann, A., Chung, K. R., Penny, D., Siegel, M. R. (1997). Coevolution by common descent of fungal symbionts (Epichloë spp.) and grass hos.
488. Scheffler, S. (Ed.). (1988). Consequentialism and its Critics. Oxford University Press on Demand..
489. Schiefenhtvel, W. (2009). Explaining the inexplicable Traditional and syncretistic religiosity in Melanesia. In The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior.
490. Schrodinger, E., (1951). 'Nature and the Greeks' and'Science and Humanism'. Cambridge University Press.
491. Schroeder, D. (2001). Evolutionary ethics, Internet Encyclopedia of Philosophy (2001)..
492. Schuck, M. J. (1991). That They Be One The social teaching of the papal encyclicals, 1740-1989. Georgetown University Press.
493. Schumacher, E. F. (1995). A Guide for the Perplexed. Random House.
494. Schwartz, J. H. (1999). Sudden origins. Wiley.
495. Schweitzer, A. (1950). The philosophy of civilization (Vol. 12). Macmillan Company.
496. Science and Creationism A View from the National Academy of Sciences, Second Edition (1999).
497. Scott, E. C. (1999). The creation/evolution continuum. Reports of the National Center for Science Education, 19(4),.
498. Scott, E. C. (2008). Evolution vs. Creationism An Introduction An Introduction. ABC-CLIO.

499. Searle, J. R., Dennett, D. C., Chalmers, D. J. (1997). The mystery of consciousness. New York Review of Books.
500. Seeman, T. E., Dubin, L. F., Seeman, M. (2003). Religiosity/spirituality and health a critical review of the evidence for biological pathways. American psychologist, 58(1),.
501. Seiwert, H. (2009). Theory of religion as myth On Loyal Rue, religion is not about god (2005). In Contemporary Theories of Religion). Routledge.
502. Seyfarth, R. M., Cheney, D. L. (1984). Grooming, alliances and reciprocal altruism in vervet monkeys. Nature, 308(5959),.
503. Sherman, H. J. (1995). Reinventing Marxism. JHU Press.
504. Shermer, M. (2000). How we believe The search for God in an age of science. Macmillan..
505. Shermer, M. (2002). Why people believe weird things Pseudoscience, superstition, and other confusions of our time. Macmillan.
506. Sherrington, C. (1951). Man on his nature,Cambridge University Press.
507. Shirer, W. L. (1991). The rise and fall of the Third Reich A history of Nazi Germany. Greenwich, Conn. Fawcett.
508. Shriver, A. (2018). If You Had to Choose, Would You Say Chimpanzees Are Persons or Things?, Practical Ethics website, Published March 9, 2018 By Adam Shriver.
509. Simpson, G. G., Simpson, L. (1949). The meaning of evolution a study of the history of life and of its significance for man (Vol. 23). Yale University Press.
510. Singer, E. A. (1923). Modern Thinkers and Present Problems An Approach to Modern Philosophy Through Its History. H. Holt.
511. Singer, P. (1973). Animal liberation. In Animal rights. Palgrave Macmillan, London.
512. Singer, P. (1993). Practical ethics. Cambridge university press.
513. Singer, P. (2006). The great ape debate. Project Syndicate,16, May, 2006.
514. Singer, P. (2011). The expanding circle Ethics, evolution, and moral progress. Princeton University Press.
515. Skirbekk, V., Connor, P., Stonawski, M., Hackett, C. P. (2015). The future of world religions Population growth projections, Pew Research Center report.
516. Smith, K. (1860). The Malthusian Controversy. Routledge.
517. Smoker, B. (2014). Existence. Philosophy Now, 102,.
518. Smuts, B. (1995). The evolutionary origins of patriarchy. Human Nature, 6(1),.
519. Sorel, G. (1969). The Illusions of Progress. Univ of California Press.
520. Spencer, H. (1862). First Principles. Williams and Norgate..

521. Spencer, H. (1882). The principles of sociology Vol. 2. D. Appleton.
522. Spencer, H. (1893). The principles of ethics, Vol. 1,. newyork D. Appleton,.
523. Spencer, H. (1895). The principles of psychology.
524. Spencer, H, (1851). Social statics. Chapman..
525. Spender, S., Lasky, M. J., Kristol, I. (1986). Freedom of Encounter Magazine. New York Times, May, vol 66.
526. Spinoza, B. (1677). The essential Spinoza ethics and related writings. Hackett Publishing (2006)..
527. Sreenan, N. (2017). Ineradicable Humanity Literary Responses to Darwin in Zola, Hardy, and the Utopian Novel (Doctoral dissertation, UCL (University College London).
528. Stace, W. T. (1953). Religion and the modern mind. Macmillan.
529. Stalin, J. (1940). Dialectical and historical materialism.
530. Stamos, D. N. (2011). Evolution and the big questions Sex, race, religion, and other matters. John Wiley Sons.
531. Stark, R., Finke, R. (2000). Acts of faith Explaining the human side of religion. Univ of California Press.
532. Stausberg, M. (Ed.). (2009). Contemporary theories of religion a critical companion. Routledge.
533. Stern, D. L., Orgogozo, V. (2009). Is genetic evolution predictable? Science, 323(5915),.
534. Stich, S. (2016). Why there might not be an evolutionary explanation for psychological altruism. Studies in history and philosophy of science part C Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences, 56,.
535. Stingl, M., Collier, J. (2004). After the fall Religious capacities and the error theory of morality. Behavioral and Brain Sciences, 27(6),.
536. Stock, G., Campbell, J. (Eds.). (2000). Engineering the human germline An exploration of the science and ethics of altering the genes we pass to our children. Oxford University Press.
537. Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. Philosophical studies, 127(1),.
538. Stringer, C. (2002). Modern human origins progress and prospects. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B Biological Sciences, 357(1420),.
539. Stringer, C. (2016). The origin and evolution of Homo sapiens. Philosophical Transactions of the Royal Society B Biological Sciences, 371(1698), 20150237..

540. Stringer, C. B., Andrews, P. (1988). Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans. Science, 239(4845),.
541. Stromberg, R. N. (1968). European intellectual history since.
542. Swamidass, S. J. (2019). The Genealogical Adam and Eve The Surprising Science of Universal Ancestry. InterVarsity Press..
543. Swanson, G. E. (1960). The birth of the gods The origin of primitive beliefs (Vol. 93). University of Michigan Press..
544. Swanson, J. (2010). God, science and the universe The integration of religion and science. Strategic Book Publishing.p.
545. Swinburne, R. (2010). Is there a God?. Oxford University Press.
546. Sylvan, K. Critical Notice of Epistemic Consequentialism (eds. Ahlstrom-Vij and Dunn). Analysis.
547. Szocik, K. (2017). Religion and religious beliefs as evolutionary adaptations. Zygon, 52(1).
548. Tarnas, R. (1991). The Passion of the Western Mind Understanding the ideas that Have Shaped our World View.
549. Tarrant, B. (2019). The great replacement towards a new society. distributed online.
550. Tate, C. C. (2013). Another meaning of Darwinian feminism Toward inclusive evolutionary accounts of sexual orientations. Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology, 7(4),.
551. Tattersall, I. (1989). The Non-Darwinian Revolution. American Anthropologist, 91(2),.
552. Thagard, P. (1980, January). Against evolutionary epistemology. In PSA Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association (Vol. 1980, No. 1, p.187 Philosophy of Science Association.
553. Thagard, P. (2011). Evolution, creation, and the philosophy of science. Epistemology and science education Understanding the evolution vs. intelligent design controversy.
554. Thayer, B. A. (2000). Bringing in Darwin Evolutionary theory, realism, and international politics. International Security, 25(2),.
555. The Holy Bible, Translated From The Latin Vulgate, Version 1609, 1582, Book of Genesis.
556. The Origin of Life, Scientific American, 191 45-48. May 1954 (1954) Wald, G,.
557. Thirring, W. (2007). Cosmic impressions Traces of God in the laws of nature. Templeton Foundation Press..
558. Thomas, N. (2021). Taking Leave of Darwin A Longtime Agnostic Discovers the Case for Design, Discovery Institute..

559. Thomas, S. (1995). Fear of relativism, In Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence Warren Quinn (eds.), Virtues and Reasons. Clarendon Press.
560. Thompson, P. (Ed.). (1995). Issues in evolutionary ethics. Suny Press.
561. Thomson, J. A., Geddes, P. (1931). Life outlines of general biology. Vol 2, New York.
562. Thomson, K. (2005). Fossils a very short introduction. OUP Oxford.
563. Toal, C. (2012). Preaching at the British Association for the Advancement of Science sermons, secularization and the rhetoric of conflict in the 1870s. The British Journal for the History of Science.
564. Todd, S. C. (1999). A view from Kansas on that evolution debate. Nature, 401(6752),.
565. Tolle, E. (2004). The power of now A guide to spiritual enlightenment. New World Library..
566. Tolle, E. (2006). A new earth Awakening to your life's purpose. Penguin Books.
567. Toolis, K, (1999). The most dangerous man in the world, The Guardian, Published Sat 6 Nov 1999.
568. Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. The Quarterly review of biology,.
569. Trivers, R. L., Hare, H. (1976). Haploidploidy and the evolution of the social insect. Science, 191(4224),.
570. Tucker, W. H. (2007). The ideology of racism Misusing science to justify racial discrimination. UN Chronicle The Magazine of the United Nations, XLIV (3). Retrieved from http //unchronicle. un. org/article/ideology-racism-misusing.
571. Urban, H. B. (2015). New Age, Neopagan, and New Religious Movements. University of California Press.
572. Vaas, R. (2009). Gods, gains, and genes. In The biological evolution of religious mind and behavior.
573. Vandermassen, G. (2005). Who's afraid of Charles Darwin? debating feminism and evolutionary theory. Rowman Littlefield Publishers.
574. Vandermassen, G. (2011). Evolution and rape A feminist Darwinian perspective. Sex Roles, 64(9-10),.
575. Varghese, R. A. (Ed.). (2013). The Missing Link A Symposium on Darwin's Framework for a Creation-evolution Solution. Rowman Littlefield.
576. Vdsquez, M. A. (2020). More than belief A materialist theory of religion. Oxford University Press..

577. Vidyarthi, L.(1983). Racism, science and pseudo-science proceedings of the symposium to examine pseudo-scientific theories invoked to justify racism and racial discrimination, Athens, 30 March to 3 April 1981. Unesco.
578. Vogt, K. C. (1864). Lectures on Man His Place in Creation, and in the History of the Earth. Longman, Green, Longman, and Roberts.
579. Voland, E. (2009). Evaluating the evolutionary status of religiosity and religiousness. In The biological evolution of religious mind and behavior, Springer, Berlin, Heidelberg.
580. Voland, E., Schiefenhtvel, W. (Eds.). (2009). The biological evolution of religious mind and behavior. Springer Science Business Media.
581. Vollmer, G. (2018). New arguments in evolutionary epistemology. Ludus Vitalis,.
582. Voltaire (1766), The Philosophy Of History, I. Allcock, British Library.
583. Wallace, A. R. (1891). Natural selection and tropical nature Essays on descriptive and theoretical biology. Macmillan and Company.
584. Ward, T., Siegert, R. (2002). Rape and evolutionary psychology a critique of Thornhill and Palmer's theory. Aggression and violent behavior, 7(2),.
585. Warraq, I. (1995). Why I am not a Muslim. Prometheus Books.
586. Watts, F., Turner, L. P. (Eds.). (2014). Evolution, religion, and cognitive science Critical and constructive essays. OUP Oxford.
587. Weber, M. (1930). The Protestant ethic and the spirit of capitalism and other writings. unwin university books..
588. Weber, M. (1947). The theory of social and economic organization.The Free Press.
589. Weber, M. (1949). The Methodology of the Social Sciences. Glencoe, Ill., Free Pres.
590. Weber, M. (1978). Economy and society An outline of interpretive sociology (Vol. 1). Univ of California Press.
591. Weikart, R. (2004). From Darwin to Hitler evolutionary ethics, eugenics and racism in Germany. Plagrave.Macmillan.
592. Weinberg, S. (2002). Facing up Science and Its Cultural Adversaries, Harvard University Press..
593. Weinberg, S. (2008). Without god. New York review of books.
594. Weinberg, S., (1979). The first three minutes. Blackstone Audio, Incorporated.
595. Wells, J. (2000). Icons of evolution science or myth. Regnery Publishing.
596. West, R. R. (1968). Paleontology and Uniformitarianism. Com pass.

597. Whitaker, R. G., Sperber, N., Baumgartner, M., Thiem, A., Cragun, D., Damschroder, L.,... Birken, S. (2020). Coincidence analysis a new method for causal inference in implementation science. Implementation Science, 15(1),.
598. White, A. D. (1896). A History of the Warfare of Science with Theology (Vol. 1).
599. Whitehead, A. N. (1925). Science and the modern world. Macmillan.
600. Whitehouse, H. (2008). Cognitive Evolution and Religion Cognition and Religious Evolution. Issues in Ethnology and Anthropology, 3(3),.
601. Wielenberg, E. J. (2014). Robust ethics The metaphysics and epistemology of godless normative realism. OUP Oxford.
602. Wilber, K. (1999). The marriage of sense and soul Integrating science and religion (No. 120). Harmony..
603. Wilber, K. (2001). A theory of everything An integral vision for business, politics, science and spirituality. Shambhala publications.
604. Wilber, K. (2001). Eye to eye The quest for the new paradigm. Shambhala Publications.
605. Wilber, K. (2001). Grace and grit Spirituality and healing in the life and death of Treya Killam Wilber. Shambhala Publications.
606. Wilber, K. (2007). Integral spirituality A startling new role for religion in the modern and postmodern world. Shambhala Publications.
607. Wilkinson, G. S. (1984). Reciprocal food sharing in the vampire bat. Nature.
608. Williams, G. C. (1966). Adaptation and natural selection.
609. Wilson, D. (2002). Darwin's cathedral Evolution, religion, and the nature of society. University of Chicago Press.
610. Wilson, D. S. (2008). Evolution and religion The transformation of the obvious. The Evolution of Religion Studies, Theories, Critiques,.
611. Wilson, D. S., Wilson, E. O. (2007). Rethinking the theoretical foundation of sociobiology. The Quarterly review of biology, 82(4),.
612. Wilson, E. O. (1975). Sociobiology The new synthesis. Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press.
613. Wilson, E. O. (1979). Sociobiology Sex and human nature. The Wilson Quarterly (1976-), 3(4),.
614. Wilson, E. O. (1992). The effects of complex social life on evolution and biodiversity. Oikos..
615. Wolf, Y. I., Rogozin, I. B., Grishin, N. V., Koonin, E. V. (2002). Genome trees and the tree of life. TRENDS in Genetics, 18(9),.
616. Wood, B., Collard, M. (1999). The human genus. Science, 284(5411),.

617. Wood, C., Shaver, J. H. (2018). Religion, evolution, and the basis of institutions The institutional cognition model of religion. Evolutionary Studies in Imaginative Culture, 2(2).
618. Woolcock, P. (1993). Ruse's Darwinian meta-ethics A critique. Biology and Philosophy, 8(4),.
619. Working Group on Teaching Evolution, National Academy of Sciences (1998). Teaching about evolution and the nature of science.
620. Wright, S. (1940). Breeding structure of populations in relation to speciation. The American Naturalist, 74(752),.
621. Wu, X. (2004). On the origin of modern humans in China. Quaternary International, 117(1),.
622. Zakai, A. (2010). Jonathan Edwards's Philosophy of Nature The Re-enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning. AC Black.
623. Zwemer, S. M. (1945). The Origin of Religion Evolution or Revelation. Wipf and Stock Publishers.